BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG.

ACHTER BAND.

MÜNSTER i. W. 1912.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

I. II. P. Augustinus Daniels, O. S. B.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm.

III. Dr. Jos. Ant. Endres: Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft.

IV. P. Pedro Blanco: Compostellanus.

V. Dr. Jos. Reiners: Der Nominalismus in der Frühscholastik.

VI. Dr. E. Vansteenberghe: Le „De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse.

VII. Dr. Georg Graf: Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn ʿAdi und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1912_8_1-2

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. **CLEMENS BAEUMKER,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

Dr. **GEORG FREIH. VON HERTLING,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN,

UND

Dr. **MATTHIAS BAUMGARTNER,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

BAND VIII. HEFT 1—2.

P. AUGUSTINUS DANIELS, O. S. B.: QUELLENBEITRÄGE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER GOTTESBEWEISE IM DREIZEHNTEN JAHRHUNDERT MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES ARGUMENTS IM PROSLOGION DES HL. ANSELM.

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

QUELLENBEITRÄGE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR

GESCHICHTE DER GOTTESBEWEISE

IM DREIZEHNTEN JAHRHUNDERT

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES ARGUMENTS
IM PROSLOGION DES HL. ANSELM

VON

P. AUGUSTINUS DANIELS, O. S. B.

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

MÜNSTER 1909.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18838

DEM ANDENKEN

DES HL. ANSELM

ZUR ACHTHUNDERTJÄHRIGEN WIEDERKEHR
SEINES TODESTAGES

(21. APRIL 1109)

GEWIDMET.

Inhaltsverzeichnis.

A. Texte.

Seite

I. Anselm von Canterbury 3
II. Richard Fischacre 21
III. Wilhelm von Auxerre 25
IV. Alexander von Hales 28
V. Albert der Große 36
VI. Bonaventura 38
VII. Johannes Peckham 41
VIII. Matthaeus von Aquasparta 51
IX. Thomas von Aquino 64
X. Peter von Tarentaise 68
XI. Ägidius von Rom 72
XII. Heinrich von Gent 79
XIII. Nicolaus Occam 82
XIV. Richard von Middleton 84
XV. Wilhelm von Ware 89
XVI. Johannes Duns Scotus 105

B. Untersuchungen.

I. Vorfragen.

1. Die Bedeutung des Schweigens gewisser Scholastiker mit Bezug auf Anselms Argument 111
2. Der scholastische Lehrbetrieb und das gegenwärtige Problem . . 115

II. Das Ergebnis der Texte.

1. Auctoren, deren Stellung zum Argument unbestimmt ist . . 122
2. Auctoren, deren Stellung zum Argument ablehnend ist . . 122
3. Auctoren, deren Stellung zum Argument zustimmend ist . . 125

Seite

III. Die Voraussetzungen, welche für die Annahme von Anselms Argument in Frage kommen 131

1. Die angeborene Gottesidee bei S. Bonaventura und seiner Schule 132
2. Das primum cognitum bei den Anhängern des Gottesbeweises des Proslogion 143
3. Der Satz „non ens non potest esse obiectum intellectus“ in seiner Beziehung zum Gottesbeweis des Proslogion . . . 154

Anhang.

1. Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, die den Gottesbeweis des Proslogion nicht erwähnen 157
2. Die Abhängigkeit des Matthaeus ab Aquasparta von Bonaventura . 159
3. Die Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift: Expositio et Quaestiones in VIII Libros Physicorum Aristotelis . . 162

Vorwort.

Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, eine Antwort auf folgende Fragen zu ermöglichen: Was dachte das 13. Jahrhundert von jenem Gottesbeweis, den der hl. Anselm in seinem Proslogion niederschrieb, und aus welchen Gründen? Demgemäß besteht diese Schrift aus Quellenmitteilungen und Untersuchungen. Unter ersteren wird der Leser manches finden, was dem eben angegebenen, unmittelbaren Zweck weniger zu dienen scheint. Darum mögen mir einige Worte zur Rechtfertigung dieser scheinbar überflüssigen Texte gestattet sein. Es wird dafür genügen, den Werdegang meiner Arbeit kurz darzulegen.

Die Anregung zu dieser Arbeit geht auf eine Äußerung Reinhold Seebergs[1] zurück, der vor mehreren Jahren schrieb: „Die englische Theologie[2] ist von Anselm angebahnt worden, sie empfing für die Zeit der späteren Scholastik ihre Prägung durch Robert von Lincoln. In diesem historischen Zusammenhang hat sich die Entwickelung des Duns Scotus vollzogen." Einer der hervorragendsten Kenner der Scholastik, der leider zu früh heimgegangene P. Heinrich Suso Denifle O. P., erhob kraftvollen Widerspruch[3] gegen die Behauptung Seebergs, der trotzdem immer noch von der Haltbarkeit seines Standpunktes überzeugt zu sein scheint[4]. Ich muß gestehen, daß ich umsonst einen genügenden Beweis bei Seeberg gesucht habe, denn was er über „Anselms Bedeutung für die englische Theologie", „Großteste und die Oxforder Theo-

[1] *Die Theologie des Duns Scotus* (Leipzig 1900) S. 33.

[2] Gemeint ist die Schule der Oxforder Franziskaner im 13. Jahrhundert.

[3] *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther* (Quellenbelege zu Denifles *Luther und Lutherthum* I[2], 2. Abt. [Mainz 1905]) S. XII.

[4] *Realencykl. für prot. Theol.*[3] XVII (Leipzig 1906), Art. *„Scholastik"* § 8 (S. 715 f.).

logie“ und „den Vorläufer des Duns: Richard von Middleton“ bietet[1], befriedigt nicht. Von wenigstens einem wichtigen Zusammenhang, der zugunsten seiner These sprechen würde, schweigt er; denn zweifelsohne wurzelt der bekannte Beweis für die Unbefleckte Empfängnis Mariens — Deum decuit, Deus potuit: ergo Deus fecit — in einem echten Anselmwort[2]. Dieser Tatsache ist es zuzuschreiben, daß ich mich entschloß, die Anselmzitate in den Werken[3] der Oxforder Franziskaner des 13. Jahrhunderts zu sammeln und ihre Verwertung zu untersuchen. Nachdem ich die Ausdehnung der Abhängigkeit der Oxonienses von Anselm festgestellt, hoffte ich durch vergleichendes Studium[4] eine bestimmte Antwort auf die Frage geben zu können: Ist eine tiefgehende Abhängigkeit von Anselm ein eigentümliches Merkmal der Oxforder Franziskanerschule?

Einen Teil der geplanten Arbeit[5] hoffe ich bald veröffentlichen zu können. Die Vollendung derselben wird wegen Hindernisse, die in der Natur der Sache liegen und augenblicklich unüberwindbar sind, wohl auf Jahre hinausgeschoben werden müssen.

Als ich an die Ausführung meines Planes ging, erwartete ich, daß Kapitel II, III und IV des *Proslogion* des hl. Anselm eine nicht unbedeutende Rolle bei den Oxforder Autoren spielen würden. Meine Erwartung wurde bestätigt. Ich dehnte meine

---

[1] Vgl. *„Theologie des Duns Scotus“* S. 8—33.

[2] Dieser Beweis findet sich meines Wissens zum erstenmal bei Wilhelm von Ware in seinen *Quaestiones super IV libros Sententiarum* q. 165 (vgl. *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis* [*Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii aevi* t. III. Quaracchi 1904] S. 5—7), wo Anselm (*De conceptu Virginali,* cap. 18 [*PL* 158, 451]) als Autorität angeführt wird.

[3] Nicht nur die gedruckte, sondern auch die ungedruckte Literatur muß herangezogen werden. Vor mehr als 25 Jahren hat P. F. Ehrle S. J. die Notwendigkeit des Studiums der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik nachgewiesen (*Zeitschrift für kath. Theologie* VII S. 1—51 [Innsbruck 1883]). Trotzdem war Denifles erneuerte Betonung (*a. a. O.* S. XI ff.) dieser Notwendigkeit keineswegs überflüssig.

[4] Ich dachte an Alexander von Hales und Bonaventura als Vertreter der Pariser Franziskanerschule und Thomas von Aquin als Vertreter des eigentlichen Aristotelismus in der Scholastik.

[5] Jener nämlich, der über das Verhältnis zwischen Roger Marston O. F. M. und dem hl. Anselm handelt.

Untersuchungen über die Verwendung dieser Kapitel auf alle mir zugänglichen Theologen des 13. Jahrhunderts aus — ja ich dachte an eine vollständige Geschichte des Gottesbeweises des Proslogion. Bald zeigte die Erfahrung, daß mein neuer Plan in absehbarer Zeit nicht ausgeführt werden könne; darum meinte ich auf eine Sonderdarstellung der Verwertung des ontologischen Arguments verzichten zu müssen. Ich kehrte zu meiner Suche nach Anselmzitaten bei den Oxfordern zurück. Inzwischen aber erschien Grunwalds verdienstvolle Arbeit über die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik[1]. Nach sorgfältiger Lektüre dieser Schrift wurde es mir klar, daß mein Quellenmaterial manches zur Ergänzung und Berichtigung der Darstellung Grunwalds liefern könnte. Darum wandte ich mich an Herrn Prof. Dr. Cl. Baeumker um Rat. In gütigster Weise versprach er, die Resultate meiner Untersuchungen in diesen Beiträgen zu veröffentlichen. Das vorliegende Heft ist das Ergebnis unserer wiederholten Besprechungen. Bei den schon herausgegebenen Quellen, soweit sie leicht zugänglich sind, habe ich nur die Stellen zum Abdruck gebracht, die unmittelbar in Beziehung zu Anselms Argument stehen. Bei den weniger zugänglichen Quellen habe ich unter Anwendung von kleinerem Druck gewöhnlich die ganze Quaestion mitgeteilt. Die Texte, die hier zum erstenmal herausgegeben werden, erscheinen in größerem Druck und zwar mit derselben Ausführlichkeit, wie bei den schon herausgegebenen, aber weniger zugänglichen Quellen. Über diesen Punkt ein Wort. Eine solche Ausführlichkeit war nicht zu vermeiden, denn es ist unmöglich ein Urteil über die Verwertung eines Arguments bei irgend einem Scholastiker zu bilden, wenn wir die Umgebung, in der das Argument steht, nicht kennen. Dazu kommt noch, daß die hier vollständig zum Abdruck gebrachten Quellen manchen willkommenen Beitrag zur Vervollständigung des Bildes der Entwickelungsgeschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert liefern.

Zu überaus herzlichem Dank bin ich verpflichtet gegen meine beiden Freunde P. Leonardus Lemmens O. F. M. und P. Laurentius Schmitz O. F. M., ehemals Präfekt und Vizepräfekt des Collegs

[1] In diesen Beiträgen Bd. VI Heft 3 (Münster 1907).

des hl. Bonaventura zu Quaracchi bei Florenz. Was ich ihnen und ihren Mitbrüdern schulde, vermag ich nicht leicht zu sagen. Herrn F. Madan an der Bodleiana und meinem Freunde Herrn J. A. Herbert am Britischen Museum spreche ich hiermit meinen besten Dank für gütigst gewährte Auskunft aus. Dem hochwürdigen Präfekt der Vaticana P. F. Ehrle S. J. gebührt mein verbindlichster Dank für den liebenswürdigen Beistand, den er mir während meines römischen Aufenthaltes erwies. An allen Bibliotheken, die ich entweder besucht oder sonst in Anspruch genommen habe, habe ich ohne Ausnahme verständnisvolles Entgegenkommen gefunden, wofür hier bestens gedankt sei. Es sind folgende: Zu Florenz die Nazionale und Laurenziana; zu Todi und Assisi die Kommunalbibliotheken; zu Ravenna die Biblioteca Classense; zu London die Bibliothek des Britischen Museums; zu Oxford die Bodleiana und die Bibliotheken von Balliol, New and Magdalen Colleges; zu Cambridge die Universitätsbibliothek und jene des Trinity College; zu Wien die k. und k. Hofbibliothek; zu Berlin die kgl. Bibliothek; zu München die kgl. Hof- und Staatsbibliothek; die Universitätsbibliotheken von Bonn, Breslau, Königsberg und Straßburg; die Stadtbibliotheken von Trier, Cöln und Coblenz, und endlich die Coblenzer Gymnasialbibliothek.

Auch Herrn Prof. Dr. Cl. Baeumker sage ich an dieser Stelle aufrichtigen Dank für seine liebenswürdige und tatkräftige Hilfe.

Last not least möchte ich meinen hochwürdigsten Herrn Abt Dr. Fidelis von Stotzingen dankbaren Herzens erwähnen. In seinem Auftrag habe ich die Untersuchungen, deren Teilergebnis hier vorliegt, angefangen und mit seiner Unterstützung fortgesetzt. Sein verständnisvolles, wohlwollendes Interesse hat mir über manche Schwierigkeit hinweggeholfen und ihm habe ich es zu verdanken, daß diese Arbeit als Festgabe zum achten Zentennarium des Heimgangs des hl. Anselm erscheinen darf.

Maria Laach, 16. April 1909.

P. Augustinus Daniels O. S. B.

A. Texte.

I. Anselm von Canterbury.

St. Anselm legt den Gottesbeweis, dessen Schicksal während des dreizehnten Jahrhunderts hier quellenmäßig behandelt werden soll, in drei Kapiteln seines Proslogion nieder. Es sind die Kapitel II, III und IV. Sie veranlaßten bald eine Gegenschrift des Mönches Gaunilo aus dem Kloster Mar-Moutier bei Tours, die vielfach den Titel trug: „Liber pro insipiente". Hierauf schrieb Anselm eine ausführliche Antwort — den „Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente".

An dieser Stelle müssen demgemäß zum Abdruck gebracht werden:

I. Anselm: *Proslogion,* Cap. II, III und IV.
II. Gaunilo: *Pro Insipiente.*
III. Anselm: *Contra Insipientem.*

Zur Herstellung des Textes habe ich folgende Quellen benützt:

A = Ms Bodley 271 in der Bodleiana zu Oxford, enthält fol. 24ᵃ—30ᵃ das Proslogion mit einem vorausgeschickten Kapitelverzeichnis. Dieser Teil der Hs entstammt der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts[1]. Früher gehörte das Ms der Bibliothek des Dompriorats zu Canterbury[2] an und dürfte wohl dem hl. Anselm selbst sehr nahe stehen und infolgedessen einen ungewöhnlich treuen Text bieten[3], den ich hier zum Abdruck bringe. Leider fehlen die zwei anderen, oben genannten Werke: Pro Insipiente und contra Insipientem[4].

---

[1] Nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn F. Madan.

[2] Vgl. M. R. James: *The ancient Libraries of Canterbury and Dover* (Cambridge 1903) S. 23 und S. 506.

[3] James a. a. O. S. XXXI.

[4] Darum habe ich dem Texte dieser zwei Werke die Hs *B* zugrunde gelegt.

B = Cod. lat. 21248 der Hof- und Staatsbibliothek zu München, stammt aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts und enthält:

fol. 80 Proslogium.
fol. 86 Pro Insipiente.
fol. 88 Contra Insipientem.

Für Proslog. II, III, IV weicht *B* nur an 2 Stellen von *A* ab.

C = Rawlinson A 392 der Bodleiana zu Oxford aus dem zwölften Jahrhundert, enthält:

fol. 31^a Proslogion (ganz).
fol. 39^b Proslogion II, III, IV.

Der Text stimmt mit jenem derselben Kapitel $33^a - 33^b$ vollständig überein.

fol. 40^b Pro Insipiente.
fol. 42^b Contra Insipientem.

D = Land Misc. 508 der Bodleiana zu Oxford, gehört dem ausgehenden zwölften Jahrhundert an.

fol. $5^a - 15^b$ Proslogion.

Pro Insipiente et contra Insipientem fehlen.

E = Codex 1041 der Stadtbibliothek zu Trier mit der Standnummer 1267, gehört dem zwölften Jahrhundert an.

F = Ein Wiegendruck in der Stadtbibliothek zu Trier mit der Signatur F 840. Der Titel lautet: Opuscula beati Anselmi archiepiscopi Cantuariensis ordinis sancti benedicti.

Blatt g 2^a Spalte 2 — Blatt g 6^b Spalte 2 enthalten das Proslogion, dessen Text auf eine sehr alte Vorlage zurückzugehen scheint [1].

Blatt n 4^a Spalte 1 — n $[5]^a$ Spalte 1 Pro Insipiente.

Blatt n $[5]^a$ Spalte 1 — o $[1]^a$ Spalte 1 Contra Insipientem.

Die Ausgabe = Hain 1135, Proctor 779.

M = Die von Dom Gabriel Gerberon besorgte zweite Mauriner Ausgabe, Paris 1721.

---

[1] Blatt g 6^b Spalte 2 „Explicit prosologion liber reverendi patris Anselmi Beccensis et post Archiepiscopi Cant."

I. Proslogion.

Cap. 2. Quod vere sit Deus[1].

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est deus? Sed certe ipse idem insipiens cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est; etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Cap. 3. Quod non possit cogitari non esse.

Quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse,

7 idem ipse *M.* 11 est enim *E M.* 11 rem intelligere esse *E.* 13 esse intelligit *D M.* 19 intellectu solo *M.* 22 est quo maius cogitari potest *fehlt in F.*

[1] Die Kapitelüberschriften sind *F* entnommen. Sie fehlen in den Handschriften, die gewöhnlich ein Kapitelverzeichnis vorausschicken. Ein solches liegt im Wiegendruck *F* auch vor und scheint jenem in *B* vollständig zu entsprechen.

id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem et iudicaret de Creatore, quod valde est absurdum. Et quidem, quicquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quicquid aliud est, non sic est, et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo, non est deus,* cum tam in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

Cap. 4. Quomodo insipiens dixit in corde suo quod cogitari non potest.

Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit, aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere — immo quia vere — et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit: non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod Deus est potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare.

Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi, te donante, iam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

2 nequit cogitari est maius seipso, quod convenire non potest. Sic ergo *E.* 4 Si ergo *B.* 8 solum te *E M.* 10 non sic est vere et *B.*, non sic vere est *E M.* 12 maximum *E.* 16 dixit insipiens *M.* 16 dixit in cogitatu *F.* 19 quia et *E.* 23 Nullus quippe intelligens id quod sunt ignis et aqua potest cogitare ignem esse aquam secundum rem; licet hoc possit secundum voces, ita igitur intelligens id quod Deus est . . . *M.*

II. Gaunilonis Liber Pro Insipiente.

Dubitanti utrum sit, vel neganti quod sit aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit, cum esse illam hinc dicitur primo probari, quod ipse negans vel ambigens de illa iam habeat eam in intellectu, cum audiens illam dici, id quod dicitur intelligit; deinde quia quod intelligit necesse est, ut non in solo intellectu sed etiam in re sit. Et hoc ita probatur, quia maius est esse et in re quam in solo intellectu. Et si illud in solo est intellectu, maius illo erit quicquid etiam in re fuerit; ac sic maius omnibus minus erit aliquo et non erit maius omnibus, quod utique repugnat. Et ideo necesse est ut maius omnibus, quod esse iam probatum est in intellectu, non in solo intellectu, sed et in re sit; quoniam aliter maius omnibus esse non poterit. Respondere forsan potest, quod hoc iam esse dicitur in intellectu meo non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur intelligo. Nonne et quaecunque falsa ac nullo prorsus modo in se ipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecunque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illud constat esse ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere; quia scilicet non possim hoc aliter cogitare, nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere. Sed si hoc est, primo quidem non hic erit iam aliud idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud idque tempore sequens, intelligere rem esse; ut fit de pictura, quae prius est in animo pictoris, deinde in opere. Deinde vix unquam poterit esse credibile, cum dictum et auditum fuerit istud, non eo modo posse cogitari non esse, quo etiam potest non esse Deus. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio est assumpta? Postremo quod tale sit illud, ut non possit nisi mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est ar-

3 tamen esse *M.* *(Gerberons Änderung erscheint unnötig. Als Nachsatz ist Z. 13* Respondere forsan potest *zu betrachten. Baeumker).* 8 esse in intellecta et in re *M.* 9 fuerit in re *M.* 12 iam probatum est esse *M.* 22 possum *M.* 24 iam *fehlt M.* 25 idemque *M.* 29 potest cogitari *M.* 31 assumpta est *M.*

gumento, non autem isto, quod iam sit hoc in intellectu meo, cum auditum intelligo, in quo similiter esse posse quaecunque alia incerta vel etiam falsa ab aliquo cuius verba intelligerem dicta adhuc puto, et insuper magis, si illa deceptus, ut saepe fit, crederem qui istud nondum credo.

Unde nec illud exemplum de pictore picturam, quam facturus est, iam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura, antequam fiat, in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius, quia et, sicut sanctus Augustinus[1] ait, cum faber arcam facturus in opere prius habet illam in arte, arca quae fit in opere non est vita, arca quae est in arte vita est, quia vivit anima artificis in qua sunt ista omnia antequam proferantur. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius? At vero quicquid extra illa quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam aut auditum aut excogitatum intellectu percipitur verum: aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur. Quocirca etiam si verum sit esse aliquid quo maius quicquam nequeat cogitari, non tamen hoc auditum et intellectum tale est qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris. Huc accedit illud quod praetaxatum est superius, quia scilicet illud omnibus quae cogitari possint maius, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem vel ex specie mihi vel ex genere notam, cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum, quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum. Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conicere simili, quandoquidem et tu talem asseris illam ut esse non possit simile quicquam. Nam si de homine aliquo mihi prorsus ignoto, quem etiam esse nescirem, dici tamen aliquid audirem, per illam specialem generalemve notitiam, qua quid sit homo vel homines novi, de illo quoque secundum rem ipsam quae est homo cogitare possem. Et tamen fieri posset ut, mentiente illo qui diceret, ipse

15 nihil *M*. 28 ipsam quae Deus est novi *M*., aut ipsam possum coniicere ex alia simili *M*.

[1] *Tract. 1 in Joannem* (*PL* 35, 1387).

quem cogitarem homo non esset; cum tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo sed quae est homo quilibet, cogitarem. Nec sic igitur ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum istud, cum audio dici, Deus, aut, aliquid omnibus maius, cum, quando illud secundum rem veram mihique notam cogitare possem, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum. Siquidem cum ita cogitatur, non tam vox ipsa quae res est utique vera, hoc est litterarum sonus vel syllabarum, quam vocis auditae significatio cogitetur, sed non ita ut ab illo qui novit quid ea soleat voce significari, a quo scilicet cogitatur secundum rem vel in sola cogitatione veram; verum ut ab eo qui illud non novit et solummodo cogitat secundum animi motum illius auditu vocis effectum significationemque perceptae vocis conantem effingere sibi. Quod mirum est si unquam rei veritate potuerit. Ita ergo, nec prorsus aliter, adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid maius omnibus quae valeant cogitari. Haec de eo quod summa illa natura iam esse dicitur in intellectu meo.

Quod autem et in re necessario esse inde mihi probatur, quia nisi fuerit, quicquid est in re maius illa erit, ac per hoc non erit illud maius omnibus, quod utique iam esse probatum est in intellectu, — ad hoc respondeo: Si esse dicendum est in intellectu, quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari, et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re non potest ullatenus obtinere, illud ei esse adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio. Quod qui esse dicit hoc, quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius: non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego, vel dubito, nulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est ‚esse', cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur maius illud rei veritate subsistere, quia constat illud maius omnibus esse, cum

4 illud *M C.* 9 ipsa vox *M.* 13 cogitatione vera *M.* 20 Quod autem non solum in intellectu et in re *M.* 22 in intellectu probatum est *M.* 23 ad hoc] Adhuc *M.* 26 esse ei *M.* 30 ulla *C M.*

id ego eo usque negem adhuc dubitemve constare, ut ne in intellectu quidem vel cogitatione mea eo saltem modo maius ipsum esse dicam quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Exempli gratia: aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est cognominant aliqui perditam, quamquam fabulantur multo amplius, quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum, in quo nihil est difficultatis, intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse, et quia praestantius est, non in intellectu solo sed etiam esse in re, ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecunque alia in re est terra, praestantior illa erit; ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit --, si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa, quod vere sit, ambigendum ultra non esse, aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare: utrum me, si ei concedam, an illum, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit.

Haec interim ad obiecta insipiens ille responderit, cui cum deinceps asseritur, tale esse maius illud ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur quam eo ipso quod aliter non erit omnibus maius idem ipsum, possit referre responsum et dicere, quando enim ego rei veritate esse tale aliquid, hoc est maius omnibus, dixi, ut ex hoc mihi debeat probari, in tantum etiam re ipsa id esse ut nec possit cogitari non esse? Qua-

8 quam ex . . . impossibilitate *fehlt in B.* 9 quamque *C M.* 16 omnibus terris *M.* 17 non *M; fehlt in unsern Hss.* 22 et ambigendum *M.* 22 ipsum *M.* 31 idipsum *M.* 32 quando nam *M.*

propter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est maiorem et meliorem omnium quae sunt esse naturam, ut ex hoc alia iam possimus omnia comprobare quibus necesse est illud quod maius et melius est omnibus non carere. Cum autem dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi. Nam secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, quae possunt utique eo modo cogitari quo Deum non esse insipiens cogitavit. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio; summum vero illud quod est, scilicet Deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quicquid aliud eadem certitudine scio? Si autem non possum, non erit iam istud proprium Deo.

Cetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa quae in initiis recte quidem sensa sed minus firmiter argumentata sunt ista sint contemnenda, sed illa potius argumentanda robustius, ac sic omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

III. Contra Insipientem.

Quoniam non me reprehendit in his dictis ille insipiens contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: sufficere mihi potest respondere catholico.

1. Dicis quidem — quicunque es qui dicis haec posse dicere insipientem — quia non est in intellectu aliquid quo maius cogitari non possit, aliter quam quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari, et quia non magis consequitur hoc, quod dico quo maius cogitari non possit, ex eo quia est in intellectu, esse et in re, quam perditam insulam certissime existere ex eo quia, cum describitur verbis, audiens ea non ambigit in intellectu

2 et] ac *M.* 3 probare *M.* 4 et] ac *C M.* 11 scilicet *fehlt M.* 21 sic *fehlt M.*

suo esse. Ego vero dico: si, quo maius cogitari non potest, non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione: profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur, et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo quo maius cogitari non potest vere intelligitur et cogitatur, et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus contra conaris probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinaris concludere. Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec si est in intellectu, ideo esse in re, certe ego dico: si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam quo maius cogitari nequit, non potest cogitari esse nisi sine initio. Quicquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo maius cogitari nequit, cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est. — Amplius. Si utique vel cogitari potest, necesse est illud esse. Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo maius cogitari non possit, negat vel dubitat quia, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo maius cogitari non posset. Sed quicquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse quo maius cogitari nequit. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet; at quicquid cogitari potest et non est, si esset, non esset quo maius cogitari non possit. Si ergo esset quo maius cogitari non possit, non esset quo maiŭs cogitari non possit; quod nimis est absurdum. Falsum est igitur non esse aliquid quo maius cogitari non possit, si vel cogitari potest: multo itaque magis si intelligi et in intellectu esse potest.

Plus aliquid dicam. Procul dubio quicquid alicubi aut aliquando non est, etiam si est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita nunquam esse subintelligi potest. Et quod

---

27 quod] quo *M*. 29 et[aut *M*.

hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes eius, omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari nunquam aut nusquam esse. Nam etsi dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique. Et sicut singulae partes temporis non sunt, quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari; et singulae mundi partes sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest. Quare quicquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo maius nequit cogitari, si est, non potest cogitari non esse; alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit, quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est. Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu de quo haec intelliguntur? Si enim non potest, non de eo possunt haec intelligi. Quod si dicis non intelligi et non esse in intellectu quod non penitus intelligitur, dic quia qui non potest intueri purissimam lucem solis non videt lucem diei, quae non est nisi lux solis. Certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu quo maius cogitari nequit, ut haec de eo intelligantur.

2. Dixi itaque in argumentatione quam reprehendis quia cum insipiens audit proferri quo maius cogitari non potest, intelligit quod audit. Utique qui non intelligit, si nota lingua dicitur, aut nullum aut nimis obrutum habet intellectum. Deinde dixi: quia si intelligitur, est in intellectu. An est in nullo intellectu quod necessario in rei veritate esse monstratum est? Sed dices quia et si est in intellectu, non tamen consequenter intelligitur. Vide quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur. Sicut enim quod cogitatur, cogitatione cogitatur, et quod cogitatione cogitatur, sicut cogitatur, sic est in cogitatione: ita quod intelligitur, intellectu intelligitur, et quod intellectu intelligitur, sicut intelligitur, ita est in intellectu. Quid hoc planius? Postea dixi quia si est

---

1 *C M.* *Dagegen* quod hic et non alibi est *B.* 12 cogitari nequit *M.* 18 non possunt haec intelligi de eo *M.* 26 obtusum *M.* 29 consequenter quia *C M.* 34 sic *M.*

vel in solo intellectu, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo in solo est intellectu, id ipsum, scilicet quo maius non potest cogitari, est quo maius cogitari potest. Rogo quid consequentius? An enim si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re? Aut si potest, nonne qui hoc cogitat, aliquid cogitat maius eo, si est in solo intellectu? Quid igitur consequentius quam si quo maius cogitari nequit est in solo intellectu, idem esse quo maius cogitari possit? Sed utique quo maius cogitari potest, in nullo intellectu est quo maius cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo maius cogitari nequit si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est quo maius cogitari potest; quod non convenit.

3. Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate immo impossibilitate inveniendi quod non est perdita nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor; quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter quo maius cogitari non possit, cui aptare valeat conexionem huius meae argumentationis, inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam. Palam autem iam videtur, quo non valet cogitari maius, non posse cogitari non esse, quod tam certa ratione veritatis existit; aliter enim nullatenus existeret. Denique si quis dicit se cogitare illud non esse, dico quia cum hoc cogitat: aut cogitat aliquid quo maius cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari possit non esse. Si enim posset cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari non esse possit. Hoc vero qui cogitat, non cogitat id ipsum non esse, alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo maius nequit cogitari.

4. Quod autem dicis quia, cum dicitur quod summa res ista non esse nequeat cogitari, melius fortasse diceretur quod non esse aut etiam posse non esse non possit intelligi: potius dicen-

2 in intellectu solo est *M*.

dum fuit non posse cogitari. Si enim dixissem rem ipsam non posse intelligi non esse, fortasse tu ipse, qui dicis quia secundum proprietatem verbi istius falsa nequeunt intelligi, obiceres nihil. quod est, posse intelligi non esse; falsum est enim non esse quod est. Quare non esset proprium Deo non posse intelligi non esse. Quod si aliquid eorum, quae certissime sunt, potest intelligi non esse, similiter et alia certa non esse posse intelligi. Sed hoc utique non potest obici de cogitatione, si bene consideretur. Nam et si nulla quae sunt possint intelligi non esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi quicquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio. Scito igitur quia potes cogitare te non esse quamdiu esse certissime scis, quod te miror dixisse nescire. Multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus; non existimando sed fingendo ita esse ut cogitamus. Et quidem possumus cogitare aliquid non esse quamdiu scimus esse, quia simul et illud possumus et istud scimus; et non possumus cogitare non esse quamdiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse. Si quis igitur sic distinguat huius prolationis has duas sententias, intelliget nihil quamdiu esse scitur posse cogitari non esse, et quicquid est praeter id quo maius cogitari nequit etiam cum scitur esse posse non esse cogitari. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse. Quomodo tamen dicatur cogitari Deus non esse, in ipso libello puto sufficienter esse dictum.

5. Qualia vero sint et alia quae mihi obicis pro insipiente, facile est deprehendere vel parum sapienti, et ideo id ostendere supersedendum existimaveram. Sed quoniam audio quibusdam ea legentibus aliquid contra me valere videri, paucis de illis commemorabo. Primum quod saepe repetis me dicere: quia quod est

5 esset *M* esse *B*. 7 posse intelligi non esse *M*. 26 posse cogitari non esse *M*.

maius omnibus est in intellectu, si est in intellectu est et in re, aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius. Nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio. Non enim idem valet quod dicitur ‚maius omnibus' et ‚quo maius cogitari nequit' ad probandum quia est in re quod dicitur. Si quis enim dicat, quo maius cogitari non possit non esse aliquid in re, aut posse non esse, aut vel non esse posse cogitari, facile refelli potest. Nam quod non est, potest non esse, et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Quicquid autem cogitari potest non esse, si est, non est quo maius cogitari non possit; quod si non est, utique si esset, non esset quo maius non possit cogitari. Sed dici non potest quia quo maius non possit cogitari, si est, non est quo maius cogitari non possit, aut si esset, non esset quo non possit cogitari maius. Patet ergo quia nec non est nec potest non esse aut cogitari non esse; aliter enim si est, non est quod dicitůr, et si esset, non esset. Hoc autem non tam facile probari posse videtur de eo quod maius dicitur omnibus. Non enim ita patet quia quod non esse cogitari potest, non est maius omnibus quae sunt, sicut quia non est quo maius cogitari non possit; nec sic est indubitabile quia si est aliquid maius omnibus, non est aliud quam quo maius non possit cogitari, aut si esset, non esset similiter aliud, quo modo certum est de eo quod dicitur ‚quo maius cogitari nequit'. Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt et id ipsum tamen posse cogitari non esse et aliquid maius eo etiam si non sit posse tamen cogitari? An hic sic aperte inferri potest: non est ergo maius omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo maius cogitari nequit? Illud namque alio indiget argumento quam hoc, quod dicitur omnibus maius; in isto vero non est opus alio quam hoc ipso, quod sonat: quo maius cogitari non possit. Ergo si non similiter potest probari de eo quod ‚maius omnibus' dicitur, quod de se per se ipsum probat ‚quo maius nequit cogitari', iniuste me reprehendisti dixisse quod non dixi, cum tantum differat ab eo quod dixi. Si vero vel post aliud argumèntum potest, nec sic me debuisti reprehendere dixisse quod probari potest. Utrum autem possit, facile perpendit, qui hoc posse ‚quo maius cogitari nequit'

13 quo *M* quod *B*. 17 maius omnibus dicitur *M*. 34 post *fehlt in M*.

cognoscit. Nullatenus enim potest intelligi quo maius cogitari non possit, nisi id quod solum omnibus est maius. Sicut ergo quo maius cogitari nequit intelligitur et est in intellectu et ideo esse in rei veritate asseritur, sic quod maius dicitur omnibus intelligi et esse in intellectu et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur. Vides ergo quam recte me comparasti stulto illi qui hoc solo, quod descripta intelligeretur perditam insulam esse vellet, asserere?

6. Quod autem obicis, quaelibet falsa vel dubia similiter posse intelligi et esse in intellectu, quemadmodum illud quod dicebam: miror quid hic sensisti contra me dubium probare volentem cui primum hoc sat erat ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem, quatenus consequenter considaretur utrum esset in solo intellectu velut falsa an et in re ut vera. Nam si falsa et dubia hoc modo intelliguntur et sunt in intellectu, quia cum dicuntur audiens intelligit quid dicens significet, nihil prohibet quod dixi intelligi et esse in intellectu. Quomodo autem sibi conveniant quod dicis quia falsa dicente aliquo, quaecunque ille diceret, intelligeres, et quia illud quod non eo modo quo etiam falsa habetur in cogitatione non diceris auditum cogitare aut in cogitatione habere sed intelligere et in intellectu habere; quia scilicet non possis hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, re ipsa illud existere? Quomodo inquam conveniant et falsa intelligi et intelligere esse scientia comprehendere existere aliquid? Nil ad me, tu videris. Quodsi et falsa aliquomodo intelliguntur et non omnis sed cuiusdam intellectus est haec definitio, non debui reprehendi quia dixi quo maius cogitari non possit intelligi et in intellectu esse; etiam antequam certum esset re ipsa illud existere.

7. Deinde quod dicis vix unquam posse esse credibile, cum dictum et auditum fuerit, istud non eo modo posse cogitari non esse quo etiam potest cogitari non esse Deus: respondeant pro me qui vel parvam scientiam disputandi argumentandique attigerunt. An enim rationabile est ut idcirco neget aliquis quod intelligit, quia esse dicitur id quod ideo negat quia non intelligit?

2 *C M* sic *B*. 21 sed intelligere et in intellectu habere *fehlen in M*.

Aut si aliquando negatur quod aliquatenus intelligitur, et idem est illi quod nullatenus intelligitur, nonne facilius probatur quod dubium est de illo quod in aliquo quam de eo quod in nullo est intellectu? Quare nec credibile potest esse idcirco quemlibet negare quo maius cogitari nequit quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat Deum cuius sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud quia non omnino intelligitur negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo quam id quod nullo modo intelligitur probatur? Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum Deum esse attuli quo maius cogitari non possit, cum illud nullo modo, istud aliquo modo intelligeret.

8. Quod vero tam studiose probas quo maius cogitari nequit non tale esse qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris, sine causa fit. Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam ut tale illud de quo agebatur vellem asserere, sed tantum ut aliquid esse in intellectu quod esse non intelligeretur possem ostendere. Item, quod dicis quo maius cogitari nequit secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie notam te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse, quoniam nec ipsam rem nosti nec eam ex alia simili potes conicere: palam est rem aliter sese habere. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex his quibus aliquid maius cogitari potest multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum quod licet incipiat non tamen desinit, et sicut istud illo melius est, ita isto melius esse melius illud quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum et sive sit in re aliquid huius modi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? An hoc cogitari non potest aut aliquid hoc maius cogitari potest? Aut non est hoc ex his quibus maius cogitari valet conicere id quo maius co-

16 non esse *M.* 19 nec *fehlt in B.* 24 aliquid cogitari potest maius *M.* 29 isto esse melius illud *M.* 35 iis *M.*

gitari nequit? Est igitur unde possit conici quo maius cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo maius cogitari non valet ex aliis rebus conici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas* [1].

9. Sed et si verum esset non posse cogitari vel intelligi illud quo maius nequit cogitari, non tamen falsum esset quo maius cogitari nequit cogitari posse et intelligi. Sicut enim nil prohibet dici ineffabile, licet illud dici non possit quod ineffabile dicitur, et quemadmodum cogitari potest non cogitabile, quamvis illud cogitari non possit cui convenit non cogitabile dici, ita cum dicitur ‚quo nil maius valet cogitari', procul dubio quod auditur cogitari et intelligi potest, etiam si res illa cogitari non valeat aut intelligi, qua maius cogitari nequit. Nam etsi quisquam est tam insipiens ut dicat non esse aliquid quo maius non possit cogitari, non tamen ita erit impudens ut dicat se non posse intelligere aut cogitare quid dicat. Aut si quis talis invenitur, non modo sermo eius est respuendus, sed et ipse conspuendus. Quisquis igitur negat aliquid esse quo maius nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem quam facit. Quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus eius; pars autem eius est ‚quo maius cogitari non potest'. Quicumque igitur hoc negat, intelligit et cogitat quo maius cogitari nequit. Palam autem est quia similiter potest cogitari et intelligi quod non potest non esse. Maius vero cogitat qui hoc cogitat, quam qui cogitat quod possit non esse. Dum ergo cogitatur quo maius non possit cogitari, si cogitatur quod possit non esse, non cogitatur quo non possit cogitari maius; sed nequit idem simul cogitari et non cogitari. Quare qui cogitat quo maius non possit cogitari, non cogitat quod possit, sed quod non possit non esse. Quapropter necesse est esse quod cogitat, quia quicquid non esse potest non est quod cogitat.

10. Puto quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello re ipsa existere ali-

13 nihil *M*.

[1] *Rom.* I 20.

quid quo maius cogitari non possit, nec eam alicuius obiectionis infirmari firmitate. Tantam enim vim huius probationis in se continet significatio ut hoc ipsum quod dicitur ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur et revera probetur existere et id ipsum esse quicquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia quicquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum, immo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem huius modi non esse potest quo maius aliquid cogitari non potest. Necesse igitur est quo maius cogitari non potest esse quicquid de divina essentia credi oportet.

Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude mei opusculi. Cum enim ea quae tibi digna susceptione videntur tanta laude extulisti, satis apparet quia quae tibi infirma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti.

---

11 est igitur *C*.

II. Richard Fischacre.

Der Kommentar des Richard Fischacre O. P. († 1248) ist vielleicht die älteste[1] von allen Erklärungen zum Lombarden. Sein *Incipit*[2] lautet: O altitudo divitiarum etc. constat non est parum admirabilis.

Ich habe vier Handschriften benutzt:

A = Britisches Museum Reg. 10 B. VII (XIV saec.).

B = Wiener Hofbibliothek[3] 1514 (XIV saec.).

C = Balliol College Oxford 57 (XIII saec.).

D = New College Oxford 112 (XIII saec.).

Näheres über diesen hervorragenden Oxforder Theologen findet sich im *Dictionary of National Biography* XIX S. 53 [London 1889].

Sententiarum Lib. I Dist. III.

Apostolus namque ait Rom. I[4]: Primo docet unitatem essentiae, post trinitatem personarum. . . .

Sed longe meliorem[5]: Ergo comparabilis.

Contra: Omne et solum univocum comparabile.

Solutio: *Longe meliorem* id est, in infinitum meliorem, quod est esse melius sine comparatione.

---

[1] Vgl. F. Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. VII p. 42 [Innsbruck 1883].

[2] Vgl. A. G. Little, *Initia* [Manchester 1904] 155.

[3] Im gedruckten Katalog fehlt der Name des Verfassers dieses Kommentars. Die Identifikation, die ich machen konnte, steht über allem Zweifel.

[4] Gemeint ist v. 20. Petrus Lombardus fängt diese Distinction mit den Worten an: „Apostolus namque ait quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas." (Vgl. *PL* 192, 529).

[5] Vgl. Petrus Lombardus n. 4: Consideraverunt etiam quicquid est in substantiis vel corpus esse vel spiritum, meliusque aliquid spiritum, meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem qui spiritum fecit et corpus (*a. a. O.*).

Quod autem Deus sit multipliciter ostenditur.

1. Primo sic: Si hoc illo melius et sic in infinitum, tria sequuntur inconvenientia.

Quod infinitum et maius infinito. Et si sic est processus in infinitum, tunc est sumere aliquod bonum inter quod et aliquod minimum bonum est multitudo meliorum infinita. Hoc ergo bonum est infinitae bonitatis, quia excedit in bonitate infinita quorum quodlibet est alio melius. Et tamen, ut dicis, hoc bonum habet aliquid melius eo, illud multo fortius erit infinitum. Ergo infinitum est maius infinito.

Item, quodlibet bonum erit bonum infinitum, quia proximum huic bono erit infinitum, quia distat ab illo minimo bono per infinita bona; et sic de quolibet.

Item, quodlibet erit summum bonum. *Probatio:* quia, si hoc est bonum bonitate infinita, continet omnem bonitatem in se, quia si aliquo caruerit, non erit dicere non tantum quin amplius, nec erit dicere extra quod nihil.

2. Item, quicumque iudicat hoc illo melius, videt aut unum eorum esse optimum aut aliquid melius utroque, ut patet in visu dicentis hoc illo rectius. Ut enim dicit Augustinus *De doctrina Christiana*[1] illud quo iudicas est praestantius eis de quibus iudicas. Ergo qui dicit vel iudicat hoc esse de minimis bonis, videt aliquid in omnibus bonis quod est optimum aut aliquid[2] omnibus melius bonis. Hoc voco Deum. Per habitus enim cognoscuntur privationes; sed minus bonum, unde minus, privatio est.

3. Item, omne nomen multipliciter dictum significat illud de quo primo dicitur vel maxime: ergo, cum bonum sit multipliciter dictum, significat illud de quo primo dicitur: ergo aut est primum bonum, aut bonum significat non-ens: ergo de nullo ente praedicaretur.

---

[1] Diese oder eine ähnliche Stelle ist in dem Werk „*De doctrina Christiana*“ nicht zu finden. Gemeint ist wohl *De vera religione* 29 (*PL* 34, 145): „Illud in animo humano praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo iudicat de sensibilibus . . . Iam vero illud videre facillimum est, praestantiorem esse iudicantem, quam illa res est de qua iudicatur.“

[2] *B* aliud.

4. Item, privatio non cognoscitur nisi per habitum [1]. In hoc ergo minus bono est aliquid de privatione et non cognoscitur nisi per habitum suum. Sed si habitus ille importatur per illud quod est proximo melius illo, illud etiam habet aliquid de privatione boni, et ideo non nisi per melius cognoscitur, et sic in infinitum. Ergo cognitio cuiuslibet boni dependet ex infinitis: ergo nullum eorum cognoscitur. Aut igitur non cognoscis aliquid bonum, aut est aliquid summum bonum, quo omnia alia cognoscis.

5. Item, est aliquid tantum causatum, et aliquid quod est causa et causatum [2]: ergo est aliquid quod est causa tantum.

6. Item, si aliquid esset simplicissimum, non differret ab esse suo sed esset suum esse; quia si non, iam haberet esse et aliquid amplius, et tunc non esset simplicissimum. Igitur si aliquid esset simplicissimum, illud esset; sed simplicissimum est simplicissimum: ergo est.

7. Item [3], si Deus esset, esset quo maius cogitari non potest; sed aliquis hoc audiens cogitat quid quo magis cogitari non potest; si dico verba, intelligit. Hoc quod ipse cogitat, aut in cogitatione [4] eius tantum aut in re: si in re est, hoc volui; si in cogitatione tantum, iam illo cognito aliquid erit maius, quia illud quod est in cogitatione et in re est maius quam illud quod est in cogitatione tantum.

8. Item [5], in intellectu optimi cadit esse bonum; sed hoc ipsum esse tam magnum bonum est ut illud omnes appetant: igitur in intellectu optimi est esse. Ergo sicut simus non potest intelligi sine naso, sic nec optimum sine esse: ergo si est optimum, est; sed optimum est optimum: ergo est.

9. Item [6], si Deus non est, *Deum non esse* est verum: ergo veritas aliqua est. Haec aut fuit ab aeterno et tunc ipsa est

[1] Vgl. Averroes XII *Metaph.* com. 37: „Privatio enim non intelligitur nisi in respectu sui habitus, qui est forma."

[2] Vgl. Wilhelm von Auxerre *Summa* I q. 2 arg. 1 (unten S. 26).

[3] Vgl. Anselm *Prosl.* 2 (oben S. 5).

[4] In diesem Argument liest A *cognitione,* wo in B, C, D *cogitatione* steht.

[5] Vgl. Wilhelm von Auxerre *a. a. O.* arg. 3 (unten S. 26) und Alexander von Hales I q. 3 m. 1 n. 10.

[6] Vgl. Alexander von Hales *a. a. O.* n. 7—9 (unten S. 30 f.).

Deus, quod volo; aut non, et tunc eius oppositum fuit verum, scilicet *Deus est,* ab aeterno.

10. Item [1], universitas causatorum vocetur *A*. Constat ergo *A* est causatum, cum sit universitas causatorum; sed omne causatum habet causam extra se: ergo *A* habet causam extra se: ergo causa eius quod est *A* est causa non causata; sed hoc dico Deum: ergo Deus est.

Hinc patet quod non potest intelligi nec cogitari non esse quia ad ipsum non esse sequitur ipsum esse. Sed dicere in corde est cogitare: ergo non potest dici in corde ipsum non esse.

Contra: *Dixit insipiens in corde suo non est Deus* [2].

Solutio: Cum hoc dicit, non de Deo dicit, sed de aliquo quod est minus Deo, quod comprehenditur per hoc quod dico *Deus;* sicut dicens *dii* non intelligit Deum sed aliquid Deo inferius, quod potest cogitari convenire pluribus.

Item, si non potest cogitari non esse et etiam innata est nobis cognitio existendi Deum, ut dicit Damascenus [3] cap. 1, non dereliquit nos Deus omnimoda ignorantia. Omnibus enim cognitio existendi Deum ab ipso naturaliter inserta est: ergo probando ipsum esse stulto labore consumimur. Ergo in tantum malitia quosdam corrumpit ut quod naturaliter est certissimum fiat eis dubium. Damascenus [4] cap. 3: „In tantum praevaluit malitia hominum naturae, ut quosdam in irrationabilissimum et omnium malorum pessimum perditionis deduceret barathrum, ut dicant non esse Deum, de quorum insipientia ait sacrorum enuntiator David [5]: *Dixit insipiens in corde* etc. Et bene subiungitur: *corrupti sunt et abominabiles.*“

[1] Vgl. Wilhelm von Auxerre *a. a. O.* arg. 1 (unten S. 26), Alexander von Hales *a. a. O.* n. 4 (unten S. 29).

[2] Psalm. XIII 1.

[3] I *De fide orthodoxa* (*PG* 94, 790 B).

[4] I *De fide orthodoxa* (*PG* 94, 794 C).

[5] Psalm. XIII 1.

III. Wilhelm von Auxerre.

Die theologische Summe des Wilhelm von Auxerre († 1232) wurde im dreizehnten Jahrhundert viel gelesen, wie die zahlreichen Handschriften [1] beweisen. Sie wurde mehrmals am Anfang des sechszehnten Jahrhunderts gedruckt. Dem hier abgedruckten Text liegt der Pariser Druck des Philipp Pigouchet von 1500 zugrunde [2] (= Hain 8324), den ich mit der undatierten Pariser Ausgabe des Franziskus Regnault [3] (= Copinger 2879) verglichen habe. Das Werk beginnt: Fides est substantia rerum sperandarum . . .

Summae Aureae Lib. I.

Quid sit fides et propter quid ad probationem fidei adducantur rationes naturales.

Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium [4] . . .

De erroribus qui contingunt circa articulum Trinitatis et quomodo sit unus tripliciter contingat errare circa illum.

Volentes autem ostendere rationibus res divinas ex convenientibus rationibus procedemus . . . Nos ergo propriis rationibus rerum naturalium non innitemur, sed ex theologicis rationibus et consonis rebus de quibus loquimur circa res divinas negotiabimur. Hoc est quod dicit B. Dionysius in principio libri *De divinis nominibus* [5], Universaliter autem nihil audemus dicere neque intelligere de supernaturali et occulta divinitate praeterquam ea quae de illa nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.

Primo autem ostendemus Deum esse. Quamvis enim naturalis insita sit nobis cognitio essendi Deum, ut dicit Damascenus [6], tamen quidam per tenebras peccati in tantam devenerunt amentiam ut dicerent Deum non esse, sicut dicit David: Dixit insipiens in corde suo non est Deus.

Secundo . . .

---

[1] Vgl. Denifle *Chartul.* I p. 133 Anm. 1.

[2] Ein Exemplar dieser Ausgabe erhielt ich aus der Kgl. Bibliothek zu Berlin, wofür hier mein bester Dank ausgesprochen sei.

[3] Durch die Freundlichkeit der Verwaltung der Coblenzer Stadtbibliothek durfte ich diese zweite Ausgabe öfters benutzen.

[4] Hebr. 11, 1. [5] I (*PG* 3, 588 A).

[6] I *De fide orthod.* 1 (*PG* 94, 790 B).

Primo debemus ostendere Deum esse principium omnium.

Primo debemus ostendere Deum esse rationibus, id est principium rerum esse; quod philosophi probaverunt multipliciter.

1. Primo per habitudinem causae ad causatum [1]. Viderunt enim quod rerum quaedam causae sunt, quaedam causata; omne autem causatum in quantum causatum indiget alio ut sit. Item illud aliud alio indiget: et sic erit in infinitum procedere, vel erit ibi circulus, vel pervenietur ad aliquid quod non erit causatum. Circulus autem non potest aliquo modo esse in rebus causatis singularibus, quoniam oportet aliquid esse prius et posterius aliquo secundum ordinem eundem, quod non est intelligibile. Si dicatur quod erit processus in infinitum nec potest perveniri ad aliquid quod non sit causatum, improbabimus hoc modo: quia universitas causatorum tota causata est, sive sit finita sive sit infinita: ergo indiget aliquo extra se ut sit. Illud aut est causatum aut non. Si est causatum, ergo est de universitate causatorum: non ergo est extra universitatem causatorum. Relinquitur ergo quod non sit causatum illud, unde universitas causatorum habet esse: est ergo causa causatorum sufficiens ad esse. Et ita primum principium omnium rerum est. Ex quo sequitur primum principium omnium rerum sive Deum esse.

Similis est probatio Damasceni [2] in aliis terminis. Quicquid est aut est causabile aut incausabile. Si causabile: ergo ab alio, quod vel est causabile vel incausabile; et inde ut prius.

2. Eo modo probatur hoc per fluxum rerum. Alia enim res fluit ab alia. Item illa fluit ab alia; et sic tandem pervenitur ad fontem a quo fluunt omnia et qui non fluit ab aliquo alio. Si enim dicatur quod in infinitum procedit fluxus ille, nihilominus habebimus propositum, quia universitas fluentium tota fluit sive finita sive infinita: ergo ab alio extra se. Si enim ab aliquo extra se non flueret, iam non flueret: relinquitur ergo quod aliquid sit extra universitatem fluentium, a quo fluunt omnia. Et ita primus fons essendi est, et ita primum principium rerum sive Deus est.

3. Item, tertio modo sic [3]. Cum dico summum bonum sive optimum, in hoc intelligo omne bonum; in hoc ergo intelligo omnia ista: sapiens, potens et huiusmodi. Cum ergo esse sit tale bonum quod omnia appetunt, sequitur quod hoc ipsum esse intelligitur in eo quod dico optimum sive summum bonum. Et ita esse intelligitur in optimo secundum quod optimum. Sed omne inclusum sequitur ad suum includens, ut ad hanc speciem: homo, sequitur rationale animal, et omnia superiora quae clauduntur in ipso. Eodem modo cum in hoc quod dico optimum claudatur esse, ex eo sequitur esse. Et non sequitur ex eo esse nisi de optimo, quia esse non intelligitur nisi in optimo, cum dico optimum: ergo ex eo, cum dico optimum, sequitur optimum esse. Si ergo ex optimo secundum se sequitur optimum esse: ergo ex eo sequitur esse quocunque adiuncto non diminuente eius rationem. Ergo bene sequitur, si op-

---

[1] Vgl. Alexander von Hales I q. 3 m. 1 n. 4 (unten S. 29), Richard Fischacre I D 3 arg. 10 (oben S. 23).

[2] I *De fide orthod.* 3 (*PG* 34, 795 A—C).

[3] Vgl. Alexander von Hales a. a. O. n. 10 (unten S. 30 f.), Richard Fischacre *a. a. O.* arg. 8 (oben S. 23).

timum est intelligibile, optimum est; sed optimum est intelligibile, quod constat: ergo optimum est: ergo summum bonum: ergo Deus est.

4. Item, quarto modo probat magister Anselmus Cantuariensis idem sic[1]: Intelligibile est aliquid quo maius excogitari non potest. Hoc verum est evidenter, quia cum dico, id quo maius excogitari non potest, audiens intelligit significationes istarum dictionum, et ita intelligit significatum huius orationis: quo maius excogitari non potest, et ita intelligit id quo maius excogitari non potest. Unde manifestum est quod intelligibile est id, quo maius excogitari non potest. Sit ergo quod aliquis intelligat id, quo maius excogitari non potest. Istud, quod ita intelligit, aut est aut non est. Si dicatur quod non est: ergo illud quod ita intelligit ita est in intellectu quod non est in re; sed maius est in re esse et in intellectu quam in intellectu solum: ergo hoc ipsum est intelligibile, quod constat. Ergo aliquid intelligibile est maius quam iste cogitet: non ergo intelligit id quo maius excogitari non potest; sed hoc est contra positum: relinquitur ergo quod illud quod ille intelligit est. Et ita id quo maius excogitari non potest est, et ita summum bonum sive Deus est.

Ex praedictis, patet, quod *summum bonum tale bonum est quod non potest intelligi non esse* tribus de causis.

Prima est: quia in hoc, quod dico optimum, intelligo vere esse. Et ita qui intelligeret optimum non esse, intelligeret illud quod vere est non esse; quod esse non potest.

Secunda est: quia summum bonum ex necessitate summe est; sed illud magis est, a quo esse non est separabile actu vel ratione vel intellectu, quam illud, a quo esse est separabile ratione etsi non actu: ergo a summo bono non potest separari esse actu aut ratione sive intellectu; et ita summum bonum non potest intelligi non esse.

Tertia ratio: summum bonum est ipsum esse: ergo sicut intellectus non potest separari a se, ita nec ab ipso esse; et per consequens summum bonum, scilicet Deus, non potest non esse.

---

[1] *Prosl.* 2 (oben S. 5). Dieses Argument soll den Sinn des zweiten Kapitels des Proslogium wiedergeben. Form und Ausdruck sind sehr beachtenswert.

IV. Alexander von Hales.

Folgende drei Ausgaben der *Summa Theologica* des Alexander von Hales O. F. M. († 1245), des Gründers der Franziskanerschule, wurden benützt:

A = Die bei Anton Koburger zu Nürnberg im Jahre 1482 erschienene Ausgabe (= Hain 643).

B = Die Venediger Ausgabe vom Jahre 1576.

C = Die Kölner Ausgabe vom Jahre 1622.

Summae Theologicae Pars I.

Quaestio III.

De essentialitate divinae Substantiae.

Adiuvante igitur divina gratia Jesu Christi . . .

De divina igitur essentialitate ostendenda sunt tria:

1. Primo, quod necesse est divinam substantiam esse.

2. Secundo vero, quod necesse est notam esse sic ut non possit cogitari non esse.

3. Tertio, utrum hoc sit proprium divinae essentialitati: non posse cogitari non esse?

Membrum Primum.

Quod necesse est, divinam substantiam esse.

Ad primum ostendendum multiplices adducuntur rationes sumptae secundum differentes intentiones cogitandi divinam essentiam.

1. Per intentionem igitur entis sive esse Richardus de S. Victore[1] probat Deum esse, proposita hac distinctione: „omne quod est aut esse potest, aut ab aeterno habet esse aut esse coepit ex tempore; item, omne quod est vel esse potest, aut habet esse a semet ipso aut ab aliquo alio quam a seipso: universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione: erit enim esse cuique existenti aut ab aeterno et semet ipso, aut e contrario nec ab aeterno, nec a

---

[1] I *De Trinitate* cap. 6 (*PL* 196, 893—4).

semet ipso, aut mediate inter haec duo, ab aeterno quidem nec tamen a semet ipso; nam illud quartum quod huic membro videtur e contrario respondere, nullo modo ipsa natura patitur esse; nihil enim omnino potest esse a semet ipso, quod non sit ab aeterno; quicquid enim ex tempore esse coepit, fuit, quando nihil fuit; sed quamdiu nihil fuit, omnino nihil habuit et omnino nihil potuit; nec sibi ergo, nec alteri dedit ut esset vel ut aliquid posset, alioquin dedit quod non habuit et fecit quod non potuit." Relinquitur igitur quod si aliquid est ex tempore, non est a semet ipso sed ab alio: a destructione ergo consequentis, si aliquid est a semet ipso, non est ex tempore, sed ab aeterno. Illud ergo quartum non potest esse quod aliquid sit a se ipso non tamen ab aeterno. His itaque sic positis, arguit sic: Quod innumera[1] sint quae ab aeterno non fuerunt, quotidiana experimenta latere non sinunt; superior autem ratio innuit quicquid ab aeterno non fuit a semet ipso esse non possit; sed si nihil a semet ipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent quae suum esse a semet ipsis non habent nec habere valent. Convincitur ergo aliquid esse a semet ipso et eo ipso, ut iam dictum est, esse ab aeterno; et hoc dicimus divinam substantiam.

2. Item, ulterius arguit[2] aliquid fuisse ab aeterno quod non sit a semet ipso, quae est media differentia „Nemini videatur impossibile, quod sit necessarium causam semper effectum praecedere, et omne quod ab alio est semper suo principio succedere oportere. Certe radius solis de sole procedit et ab illo originem trahit, et tamen soli coaevus exsistit. Si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coaeternum, cur non habeat lux illa spiritualis et inaccessibilis radium sibi coaeternum?"

3. Item, Joannes Damascenus[3] probat idem per rationem causalitatis: „Omne, quod est, aut est creabile aut increabile"; sed omne creabile est vertibile, quia est vel secundum electionem[4], ut spiritualis, vel secundum generationem, vel corruptionem, vel alterationem, vel secundum motum localem, ut corporalis: ergo exiverunt de non esse in esse. Quorum enim esse a versione incipit, haec versioni subiecta sunt et mutabilitati; et e converso quaecunque sunt subiecta versioni, coeperunt a versione. Cum ergo omnes substantiae huius modi sint vertibiles, exiverunt de non esse in esse: ergo creabiles; sed nihil est creabile a se: relinquintur ergo, quod est substantia increabilis, a qua sunt ista creabilia.

4. Item[5], constans est quod universitas creatorum sive ponatur finita sive infinita tota creata est. Cum ergo nihil sit sibi causa, necesse est quod habeat causam sui non causatam. Nec potest poni circulus in causis efficientibus, quia sequeretur quod idem esset prius et posterius in essendo; ut, si a poneretur causa b, b vero causa c, item c causa a, cum causando esset a prius b et c: ergo cum esset post c, esset prius a cuius est causa; ergo a prius a quod est impossibile. Relinquitur igitur, quod non potest poni circulus. Sequitur ergo de necessitate praecedens ratio.

[1] *innumera B, in natura A C.*

[2] Rich. a. S. Vict. *a. a. O.* (*PL* 196, 895 A).

[3] I *De fide orthodoxa* cap. 3 (*PG* 94, 795).

[4] Ergänze *substantia.*

[5] Vgl. Wilhelm von Auxerre *Summa* I q. 2 arg. 1 (oben S. 26).

5. Item Sap.[1]: *Si virtutem et opera creaturarum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit, fortior est illis; a magnitudine enim speciei et creaturae potest cognoscibiliter Creator eorum videri.*

6. Item, Hugo de S. Victore[2]: Cum anima de se dubitare non possit quoniam est et quia se ignorare non potest, cogitur ex se et hoc credere, quia aliquando coepisse se meminit, quoniam non semper est. Cum ergo non per se coepisse et initium habuisse se videat, non potest ignorare quod non fuit sibi initium. Ut ergo inciperet, quod non erat, ab alio factum est qui erat et illum dicimus Deum. Hinc est quod dicitur in Psalmo 99[3]: *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos, et non ipsi nos.*

7. Praeterea per intentionem veritatis probatur idem ab Anselmo in libro *De Veritate*[4]: „Cogitet qui potest, quando non fuit verum hoc, scilicet quia futurum erat aliquid; aut quando desinet aut non erit hoc verum, scilicet quia praeteritum erit aliquid. Quodsi neutrum horum cogitari potest, et utrumque horum verum sine veritate non potest esse, impossibile est cogitare quod veritas principium vel finem habeat." Ergo est veritas aeterna, et hanc dicimus divinam essentiam.

8. Item, idem Anselmus in eodem libro[5]: „Si veritas habuit principium aut habebit finem, antequam ipsa inciperet, verum erat quia non erat veritas, et postquam finita erit, verum erit quia non erit veritas; sed verum non potest esse sine veritate: erat igitur veritas, antequam esset veritas, et erit veritas, postquam finita est veritas; quod inconvenientissimum est." Aeternaliter ergo est veritas.

9. Item, ex negatione veritatis sequitur positio veritatis; sicut ratiocinatur Augustinus[6]: Si veritas non est, veritas est quia consequitur veritatem non esse, esse verum. Si dicatur quod[7] veritatem non esse, esse verum ponit[8] verum secundum quid, non simpliciter, tamen adhuc sequitur, quia omne secundum quid est respectu alicuius quod est simpliciter: si ergo est verum secundum quid, sequitur necessario quod aliquid est verum simpliciter et aliqua veritas simpliciter.

10. Item, per intentionem bonitatis probant idem: optimum est optimum; ergo optimum est, quia in intellectu eius quod est optimum intelligitur esse.

---

[1] 13, 4 f. *Vulgata:* „Si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam qui haec fecit, fortior est illis: a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri."

[2] I *De sacramentis* III 8 (*PL* 176, 219). Am Ende weicht Alexander von Hales von seiner Vorlage ab. Hugo schreibt nämlich: „Cum ergo per se et in se coepisse et initium habuisse se videat, nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit sibi ipsi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit."

[3] V. 3. [4] cap. 1 (*PL* 158, 468 f.).

[5] *in eodem libro* fehlt in A, B. Die Stelle findet sich im cap. 1 (*PL* 158, 469).

[6] Vgl. II *Soliloq.* cap. 2 (*PL* 32, 886): „Verum autem non potest esse, si veritas non sit" und cap. 15 (*PL* 32, 898): „Nihil autem verum sine veritate."

[7] *A C quod* fehlt. [8] *ponit B, pone A C.*

Respondent dicentes quod non sequitur, quia hoc verbum *est* non copulat actum existendi, sed solum essentiam sive esse secundum habitum: sicut hic Caesar est Caesar, ex quo non sequitur: ergo Caesar est.

Contra: In intellectu eius quod est optimum [1] intelligitur ens actu necessario, quia intellectus eius quod est optimum est quo nihil est melius; sed melius est ens actu quam ens in potentia, et utrumque melius est quam non ens, liceat sic loqui. Si ergo ens quo nihil melius ponit ens actu necessario: ergo et optimum ponit ens actu; si ergo nullus intellectus potest negare optimum esse optimum; ergo necessario habent concedere optimum esse actu.

11. Item Anselmus ad idem [2]: „Credimus te, Domine, esse aliquid quo nihil maius cogitari possit: an non est aliqua talis natura, *quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus?* sed certe cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo nihil maius cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est, etiamsi non intelligat illud esse." Inde sequitur [3] „certe illud quo maius excogitari nequit, non potest esse in solo intellectu; si enim in solo est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id, quo maius excogitari non potest, modo est in solo intellectu, idipsum, quo maius excogitari non potest, est quo maius excogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit igitur procul dubio aliquid, quo maius excogitari non potest et in intellectu et in re." Et necessitatem huius ratiocinationis ipse Anselmus multipliciter declarat.

12. Item, probatur per intentionem praeeminentiae; unde Anselmus [4]: „Cum naturarum aliae aliis negari non possint esse meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere ut non habeat superiorem se. Si enim huius modi distinctio graduum sic est infinita ut nullus sit ibi gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur ut ipsa multitudo naturarum nullo fine claudatur, quod absurdum est"; est igitur ex necessitate aliqua natura quae sic est alicui vel aliquibus superior ut nulla sit cui ordinetur inferior: restat igitur summam esse naturam.

13. Item, Richardus [5] ad idem: „Illud certissimum est, et unde credo nemo dubitare potest, quod in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum oporteat aliquid esse summum; summum autem omnium dicimus quo nihil est maius; nihil est melius."

His igitur rationibus ostendunt, de necessitate Deum esse.

Membrum II.

Quod necesse est divinam substantiam notam esse sic, ut non possit cogitari non esse.

Consequenter quantum ad divinam essentialitatem declarandam ostendendum est eam sic notam esse ut non possit cogitari non esse.

[1] Vgl. Wilhelm von Auxerre *a. a. O.* arg. 3 (oben S. 26), Richard Fischacre I D 3 arg. 8 (oben S. 23).

[2] *Prosl.* 2 (oben S. 5). [3] *a. a. O.* (oben S. 5).

[4] *Monol.* 4 (*PL* 158, 148 f.). Nicht ganz wörtlich zitiert.

[5] I *De Trinitate* 11 (*PL* 196, 896).

1. Ad quod arguit Anselmus[1]: „Si potest cogitari esse aliquid quod non possit cogitari non esse, maius erit quam illud quod potest cogitari. Si ergo id quo maius cogitari nequit potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo videre est aliquid quo maius excogitari non potest, ut nec excogitari possit non esse; et[2] hoc es tu, Domine, Deus noster. Si enim mens aliqua possit cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, quod valde absurdum est."

2. Item, naturales impressiones, manente natura, sunt immutabiles et unibiles et eaedem apud omnes: ergo de esse divinae essentiae nullus potest dubitare. Ita ergo est, quod non potest ignorari a creatura rationali.

3. Item, verissime et verissima essentia est quae nec non esse nec cogitari potest non esse, quando scilicet vere et perfecte est ut nec non esse in re nec in opinione non esse possit. Si ergo divina essentia verissime est et verissima, ergo non potest non esse, nec cogitari non esse.

4. Item, si distinguatur, sicut quidam dixerunt, quod est ratio ut ratio et ratio ut natura, ratione ut natura non potest ignorari Deus nec cogitari non esse, sed ratione ut ratio est potest — obicitur, quod nullus, si movetur ratione ut ratione ad cogitandum de se, potest ignorare suum esse, quoniam semper sibi praesens est, insuper nec ignorare se non semper fuisse; sed si cognoscat se esse et se non semper fuisse, necessario cognoscit se ab alio, quod est principium sui esse, secundum illud Psalmi[3]: *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus; ipse fecit nos, et non ipsi nos.* Ergo non potest Deum esse ignorare, si ratione ut est ratio moveatur.

Contra:

1. Joannes Damascenus[4], quamvis cognitio existendi Deum naturaliter sit nobis impressa, tamen in tantum praevaluit perniciosa hominum malitia ut dicant non esse Deum, secundum quod dicit David: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus*: ergo divina essentia ab insipiente potest ignorari et cogitari non esse.

2. Item iuxta hoc obicit Anselmus[5]: Quomodo *dixit insipiens in corde suo, non est Deus?* Aut enim dixit quod cogitare potuit aut quod cogitare non potuit; si quod cogitare potuit, ergo potest cogitari Deum non esse; si quod cogitare non potuit, contra, idem est dicere corde et cogitare; si ergo vere cogitat, quia dicit in corde, Deum non esse: ergo potuit cogitare Deum non esse.

3. Item, idololotra dicit de Deo fidelium quod non est Deus nec etiam aliquid: potest igitur Deus cogitari non esse.

4. Item Apostolus[6]: *Solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quam nullus hominum vidit, sed nec videre potest;* ex quo accipitur quod divinum esse minime est cognoscibile; si ergo de quolibet ente creato possumus cogitare non esse: ergo multo magis de divinio esse potest cogitari ipsum non esse.

---

[1] *Prosl.* 3 (oben S. 5 f.). [2] *et* fehlt *A B*. [3] 99, 3.

[4] I *De fide orthod.* 3 (*PG* 94, 794 C). Nicht ganz wörtlich zitiert.

[5] *Prosl.* 4 (oben S. 6). [6] I Tim. 16.

5. Item, Boetius[1]: Intellecto paulisper gratia disputandi quod non sit summum bonum, adhuc intelligetur aliquid esse album, aliquid esse nigrum, sed tamen non intelligetur aliquid esse bonum; potest ergo intellectus noster accipere de rebus esse, non intellecto summo bono esse; ex quo videtur sequi quod summum bonum possit cogitari non esse.

Dicendum:

1. Quod est cognitio de Deo dupliciter: cognitio actu, cognitio habitu. Cognitio de Deo in habitu naturaliter nobis impressa est, hoc est inest naturaliter nobis habitus impressus, scilicet primae veritatis in intellectu, quo potest conicere ipsum esse, et non potest ipsum ignorare anima rationalis. Cognitio vero in actu duplex est: una est cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impresssum, eo modo quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se; et hoc etiam modo non potest ignorare, Deum esse in ratione sui principii. Alia est: cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis quae est ad contemplandas creaturas; et hoc modo potest ignorare Deum esse, cum scilicet per peccatum et per errorem aversa a Deo obtenebratur, eo modo quo dicit Apostolus Rom. 1[2]: *Cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, et servierunt creaturae potius quam Creatori.* Et hoc modo dixit insipiens, non est Deus, aliis autem modis non; per quod patet responsio ad primum.

2. Ad secundum respondet Anselmus in *Proslogio*[3]: Dupliciter dicitur aliquid in corde vel cogitatur; aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter, cum illud idipsum quod[4] res est intelligitur. Illo itaque modo, scilicet primo, potest cogitari Deus non esse; isto secundo modo minime. Nullus quippe intelligens id quod est Deus potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius excogitari non potest; quod qui bene intelligit, utique intelligit, id ipsum sic esse ut nec cogitatione possit non esse: nequit igitur eum non esse cogitare.

3. Ad tertium dicendum quod cognitio alicuius potest esse duobus modis: in ratione communi et in ratione propria. Potest ergo aliquid cognosci in ratione communi et tamen ignorari sub ratione propria: sicut cum aliquis cognoscit mel sub ratione communi, videlicet, quia est corpus molle rubeum; ignorat autem ipsum sub ratione propria, et ideo, cum videt fel esse corpus molle rubeum, deceptus credit ipsum esse mel. Similiter cognitio beatitudinis et appetitus ipsius nobis innatus est ratione communi quae „est status omnium bonorum aggregatione perfectus“[5], tamen in ratione propria ab aliquibus igno-

[1] *De Hebdom.* Die Stelle kommt nicht wörtlich vor, sie entspricht dem Sinne des Textes *PL* 64, 1313 C – 1314, von dem sie eine kurze Zusammenfassung bietet.

[2] v. 21 und 25. [3] cap. 4 (oben S. 6).

[4] *quod* nach Anselm *a. a. O.* Die Ausgaben lesen *quo.*

[5] Boethius II *De Consolatione Prosa* I (*PL* 63, 724).

ratur. Unde diversi in diversis ponunt et aestimant beatitudinem: quidam in voluptatibus, quidam in divitiis, quidam in honoribus. Hinc patet quod ipsi ignorant beatitudinem in propria ratione. Similiter dicitur quod idololatrae Deum in ratione communi non ignorant quod est ens, principium, omnipotens, dominus, tamen sub ratione propria ignorant, et ideo negant de Deo qui est trinus et unus et verus quia non est Deus, et de idolo [1] quia est Deus.

4. Ad quartum patet responsio per praecedentia de cognitione Dei, quia cognitione quia est, non quid est, et quae est secundum habitum infusum vel innatum, maxime cognoscitur Deus, sicut dictum est supra, ultimo capite inquisitionis de cognitione Dei [2].

5. Ad quintum et ultimum dicendum, sicut dicit Anselmus [3] supra, quod intellectu sive cognitione qua cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, potest summum bonum cogitari non esse; cognitione vero vel intellectu quo id ipsum, quod [4] res est, intelligitur, nullo modo.

Membrum III.

Utrum hoc sit proprium divinae essentialitati, non posse cogitari non esse.

Restat quaerendum: si hoc sit proprium divinae essentialitati non posse cogitari non esse, ita quod non conveniat alii.

Ad quod sic obiicit

1. Anselmus [5] respondens *pro insipiente*: „Cogitare me non esse quamdiu me esse certissime scio, nescio utrum possim; sed si possum, cur non et quicquid aliud quod eadem certitudine sic scio?“ Ergo, quamvis certum mihi sit Deum esse, potero cogitare ipsum non esse; si autem non possum, iam non erit istud proprium Deo scilicet non posse cogitari non esse.

2. Item, si secundum proprietatem falsa nequeant intelligi, nihil quod est potest intelligi non esse; falsum enim est non esse quod est. Quare non erit proprium Deo, non posse intelligi non esse.

Contra

obicit Anselmus in libro *Contra respondentem pro insipiente* [6]: „Procul dubio quicquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando; verbi gratia quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita et nunquam esse intelligi potest; et quia hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita cogitari potest nusquam esse. Similiter, cuius partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes eius, omnes et ideo ipsum totum potest cogitari nunquam aut nusquam esse. Nam etsi dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique. Et

---

[1] *de idolo*] ergänze *dicunt*.
[2] *de cognitione Dei C, de Deo A B*.
[3] *Prosl.* cap. 4 (vgl. oben S. 6).
[4] Vgl. oben S. 33 Anm. 4.
[5] Vielmehr Gaunilo (vgl. oben S. 11).
[6] cap. 1 (vgl. oben S. 12 f.).

sicut singulae partes non sunt, quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari; et singulae mundi partes sicut non sunt ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod ex partibus coniunctum est, cogitatione dissolvi et esse non potest. Quare quicquid alicubi aut aliquando totum non est, etiam si est, potest cogitari non esse": talis autem est omnis creatura; at vero, quo maius nequit cogitari si est, non potest cogitari non esse, ut probatum est supra: proprium igitur est soli divinae essentiae sic esse, ut non possit cogitari non esse.

Resolutio.

Quod concedendum est cum distinctione, quae supra posita est [1].

1. Ad obiecta dicendum secundum Anselmum [2]. „Quamvis nulla quae sunt, in quantum sunt, possunt cogitari non esse, quia non possumus cogitare simul esse et non esse, tamen omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est. Illa omnia inquam et sola possunt cogitari non esse quae initium habent aut finem aut partium coniunctionem; et, sicut iam dixi, quicquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum cogitari non potest non esse in quo nec initium nec finem nec partium est ponendum coniunctionem, et quod nonnisi semper et ubique totum ulla praevenit cogitatio".

2. Ad primum vero respondet Anselmus [3]: „Scito quia potes te cogitare non esse, quamvis certissime scias te esse; multa namque cogitamus non esse quae scimus esse, et multa esse quae non esse scimus non existimando, sed fingendo ita esse ut cogitamus"; non tamen in quantum concernitur esse, potest simul cogitari non esse.

3. Ex praedictis patet responsio ad secundum.

In hunc ergo modum terminatur quaestio de divina essentialitate.

[1] *Membrum* II, *Dicendum* 1 (oben S. 33).

[2] *a. a. O.* cap. 4. Fast wörtlich zitiert (oben S. 15).

[3] Diese Stelle ist die unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden. Nach *„scias te esse"* fehlen folgende Worte: *„quod te miror dixisse nescire."*

V. Albert der Grosse.

Der hier gebotene Text der für die Stellungnahme Alberts († 1280) dem Gottesbeweise Anselms gegenüber wichtigen Quästionen ist ein Abdruck der betreffenden Stellen aus der neuen Ausgabe von A. Borgnet [Paris (Vivès) 1890—1899, 38 Bde.].

Summae Theologicae Pars I.

Tractatus III.

Quaestio XVII [1].

Utrum demonstrabile sit Deum esse, vel per se notum.

Quod enim demonstrabile non sit, videtur . . .

In contrarium . . .

Forte dicet aliquis, quod Deum esse demonstrabile non est, sed per se notum. Quaeritur, an hoc sit verum? Et videtur

Quod sic.

. . . . . .

In Contrarium

huius est: quia si dignitas est quam quisque probat auditam, non potest aliquid contrarium concipi dignitati per se notae; sed contrarium concipitur contra Deum esse in Psalmo XIII 1: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Ergo videtur quod Deum esse non sit per se notum.

Solutio.

Ad primum quaesitum dicendum . . .

Ad id quod quaeritur: utrum sit per se notum? dicendum quod *per se notum* dicitur tribus modis.

. . . . . .

Ad obiecta.

Ad id quod obicitur in contrarium, dicendum quod haec falsa est quod nullus concipit contrarium principiorum vel dignitatum; falsigraphus enim procedit ex contrariis principiorum. Sed haec est vera quod nullus sapiens concipit contrarium principiorum. Unde cum diceret Psalmo XIII 1: *Non est*

[1] Bd. 31 S. 114 ff.

Deus, praemisit *insipiens*. Insipiens enim est, ut dicit Aristoteles in *IV. Ethicorum* [1], qui ignorat se ipsum. Si enim se ipsum secundum ea quae ipsius sunt sciret, Deum non esse non diceret, neque cogitare posset, ut dicit Anselmus [2].

Tractatus IV.

Quaestio XIX, Membrum II [3].

Utrum Deus possit non esse, vel cogitari non esse.

Secundo quaeritur, utrum Deus non esse possit, vel cogitari non esse? Et videtur,

Quod non

possit non esse vel cogitari non esse, quia:

1. . . . . .

5. Adhuc, est Anselmi obiectio in *Proslogio* [4], quod Deo quicquid maius est attribuendum est. Maius autem est esse quod sic est quod non potest non esse nec cogitari non esse, quam id quod potest cogitari non esse. Ergo hoc esse Deo attribuendum est.

. . . . . .

In Contrarium

huius est quod dicitur

1. In Psalmo XIII, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus;* in corde autem dicere, est mente cogitare: ergo mente cogitavit Deum non esse.

. . . . . .

Solutio.

. . . . . .

Ad id quod contra obicitur, dicendum quod Anselmus hoc solvit, quod insipiens ideo dixit: *Non est Deus*, quia insipiens est, hoc est quia sapientiam eius, quod dixit, non habuit. Dixit enim non intelligendo dicibile, sed convertendo se ad cor proprium, per quod etiam dicitur *in corde suo*, malitia scilicet errorum et concupiscentiarum caecantium.

---

[1] Vielleicht 1125 a. 21—22. [2] *Prosl.* cap. 4 (oben S. 6).

[3] Bd. 31 S. 126 ff.

[4] Hier kommen wohl in Betracht *Prosl.* cap. 3 (oben S. 5) und *Contra Insipientem* cap. 10 (oben S. 20).

VI. Bonaventura.

Die einschlägigen Stellen der Werke des hl. Bonaventura († 1274) werden hier nach der neuen Ausgabe der Franziskanerpatres von Quaracchi (1885—1902) mitgeteilt.

Sententiarum Lib. I, Distinctio VIII, Pars I.

De veritate et immutabilitate Dei. Articulus I.

De Veritate Dei.

Quaestio II [1].

Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse.

Secundo quaeritur, utrum haec proprietas conveniat Deo in summo, id est, utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse. Et

quod sic.,

1. videtur per Anselmum [2], qui dicit, quod Deus secundum communem animi conceptionem est quo nihil maius cogitari potest; sed maius est quod non potest cogitari non esse quam quod potest: ergo cum Deo nihil maius cogitari possit, divinum esse ita est, quod non potest cogitari non esse.

. . . . . .

Sed Contra:

. . . . . .

Respondeo:

Dicendum, quod *aliquid cogitare non esse* est dupliciter. Aut in ratione falsi, sicut cogito de hac: homo est asinus; et hoc cogitare nihil aliud est quam quid est quod dicitur intelligere. Hoc modo potest cogitari non esse veritas divini esse.

Alio modo est cogitare *cum assensu*, sicut cogito aliquod non esse, et credo non esse: et hoc modo aliquid cogitare non esse quod est potest venire aut ex defectu intelligentis, aut ex defectu intelligibilis. Defectus autem intelligentis est caecitas vel ignorantia ob quam, quia ignorat rem, cogitat ipsam non esse. Contingit autem dupliciter esse cogitationem de aliquo ente, videlicet si est et quid est.

---

[1] *Opp.* I p. 153 ff. [2] *Prosl.* II (oben S. 5).

Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem, *quid est*, tamen non deficit quantum ad cognitionem *si est*.

. . . . . .

Alio modo potest cogitari, aliquid non esse propter defectum a parte intelligibilis, et huiusmodi defectus potest esse dupliciter; aut defectus praesentiae, aut defectus evidentiae; defectus praesentiae, utpote quia non semper, non ubique, non ubique totaliter. Quod non semper est aliquando est, aliquando non: et ideo aliquando vere potest cogitari non esse. Similiter de eo quod non est ubique, quia eadem ratione qua potest cogitari non esse hic potest cogitari non esse alibi. Similiter de eo quod secundum partem adest, secundum partem abest.

Deus autem est semper et ubique et totus semper et ubique: ideo non potest cogitari non esse. Hanc rationem assignat Anselmus[1] in *libro Contra Insipientem*.

. . . . . .

Concedendum est igitur quod tanta est veritas divini esse quod cum assensu non potest cogitari non esse nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat quid est quod per nomen Dei dicitur. Et concedendae sunt rationes ad hoc, licet aliquae sint sophisticae.

Quaestionum Disputatarum

De Mysterio Trinitatis

Quaest. I, Art. I[2].

Utrum Deum esse sit verum indubitabile.

Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et

quod sic,

ostenditur triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. — Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. — Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile. Circa igitur primam viam sic proceditur et ostenditur tam auctoritatibus quam rationibus, quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum.

. . . . . .

Hoc idem monstratur *tertia via sic*. Omne verum, quod est adeo certum, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile; sed Deum esse est huiusmodi: ergo etc. *Prima* per se nota est, *secunda* ostenditur multipliciter.

21. Nam Anselmus *Prosl.* cap. IV[3]: „Bone Domine, gratias tibi, quia quod credidi prius, te donante, iam sic intelligo, te illustrante, ut si nolim te esse credere, non possim non intelligere."

22. Item, hoc ipsum probat Anselmus[4] sic: Deus est quo nihil maius cogitari potest; sed quod sic est, quod non potest cogitari non esse, verius est, quam quod cogitari potest non esse: ergo si Deus est quo nihil maius cogitari potest, Deus non poterit cogitari non esse.

---

[1] Oben S. 15. [2] *Opp.* V p. 45 ff. [3] Oben S. 6.

[4] *Prosl.* III, IV (oben S. 5 f.), *Contra Insipientem* 1 (oben S. 11 ff.).

23. Item, ens quo nihil maius potest cogitari, est talis naturae quod non potest cogitari, nisi sit in re; quia, si est in cogitatione sola, iam ergo non est ens quo nihil maius cogitari possit: ergo si tale ens cogitatur esse, necesse est quod tale ens sit in re quod non posset cogitari non esse.

24. Item, Anselmus[1]: „Tu solus es quicquid esse melius est quam non esse;“ sed omne verum indubitabile melius est quam omne verum dubitabile: ergo Deo magis est attribuendum esse indubitabiliter quam dubitabiliter.

25. Item, Augustinus dicit in *Soliloquiis*[2] quod nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem; sed verum per quod omne aliud verum videtur est verum maxime indubitabile; ergo Deum esse est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest; ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse.

. . . . . .

Sed e contrario.

. . . . . .

6. Item, obicitur contra rationem Anselmi, qua probat Deum esse, per hoc quod ens, quo nihil maius cogitari potest est in cogitatione; quia pari ratione cogitari potest, si aliquis cogitet insulam[3] qua nihil maius cogitari potest quod illa insula sit in re: ergo si illa ratio nulla est, nulla igitur est ratio quam facit Anselmus.

. . . . . .

Respondeo:

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod indubitabile dicitur per privationem dubitabilis; dubitabile autem dupliciter dicitur: vel per rationis decursum, pel per rationis defectum. Primo modo dicit aliquid ex parte cognoscibilis et cognoscentis; secundo modo solum ex parte cognoscentis.

. . . . . .

Solutio oppositorum.

. . . . . .

6. Ad illud quod obicitur de ratione Anselmi de insula qua nulla melior vel maior cogitari potest; dicendum quod non est simile: quia cum dico ens quo nihil maius cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem; et ideo rationabiliter potest cogitari. Sed cum dico insulam qua nulla potest melior cogitari; hic est repugnantia inter subiectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum, implicatio vero est entis perfectissimi; et ideo, quia ibi est oppositio in adiecto, irrationabiliter cogitatur, et intellectus sibi ipsi in cogitando repuguat: et ideo non est mirum, si non potest inferri, quod istud quod cogitatur sit extra in re. Secus autem est in ente vel in Deo, cui non repugnat talis implicatio.

. . . . . .

---

[1] *Prosl.* V (*PL* 158, 229).

[2] Vgl. I 8, II 2, II 15 (*PL* 32, 877, 886, 898).

[3] Vgl. Gaunilonis *Liber pro Insipiente* (oben S. 10).

VII. Johannes Peckham.

Den Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen, den Johannes Peckham O. F. M. († 1292) verfaßte, habe ich zu Florenz in der Biblioteca Nazionale unter der Signatur Conv. G. 4, 854 gefunden. Auf Blatt 1^{v} steht: „Primus Johannes de Perciano." Auf dem drittletzten Blatt heißt es: „Explicit primus liber fratris Johannis de Pechan." — *Incipit:* In medio et in circuitu sedis quatuor animalia plena oculis . . . Quoniam ex notitia causarum dependet notitia causatorum . . .

Ein anderes Exemplar dieses Kommentars habe ich nicht finden können.

Sententiarum Lib. I Distinctio II.

Hoc itaque vera etc.[1]

Quaestio I.

Quaesitum primum[2].

Circa primum quaeritur **an Deus sit**, et ostenditur

Quod sic.

1. Arguit enim Augustinus in *Soliloquiis*[3]; si veritas non est, verum est veritatem non esse, et si hoc aliquid est verum, ergo veritas est: ergo Deus est veritas. Quod si dicas hoc paralogismum secundum quid et simpliciter esse,

Contra: Omne secundum quid reducitur ad simpliciter, et omne incompletum ad completum. Ergo si hoc est verum secundum quid: verum est veritatem non esse, aliquid est verum simpliciter.

[1] Anfangsworte der Dist. II des ersten Sentenzenbuchs des Petrus Lombardus (*PL* 192, 525 mit der falschen Lesart *hoc quoque*, besser Bonaventurae *Opp.* I 46).

[2] Diese zwei Überschriften fehlen in der Hs.

[3] II cap. 2 und cap. 15 (*PL* 32, 886 u. 898); vgl. Matthaeus ab Aquasparta I D. 2 art. 1 q. 3 *quod sic* 5 (unten S. 57 Anm. 5).

2. Item sic arguit Augustinus II *De libero arbitrio* [1]: lumen in quo videmus veritates incommutabiles ut principia scientiarum et regulas morum aut est mente nostra inferius aut superius aut aequale. Si inferius ergo possemus de isto lumine et illis omnibus quae in illo ostenduntur iudicare acceptando vel respuendo, quod omnino non possumus. Non enim iudicamus illa sed per illa, nullus enim iudicat de ista: omne totum est maius sua parte, vel de ista: tria et septem sunt decem. Haec enim huiusmodi quis cognoscens non examinator corrigit sed laetatur inventor. Si illud lumen est aequale mentibus nostris: ergo est mutabile, sicut sunt mentes nostrae necessario per oblivionem, quod est impossibile. Illa enim enuntiabilia immutabiliter vera sunt. Quod si lumen illud est supra mentes nostras non nisi Deus est: ergo Deus est.

3. Item, arguit ibidem [2], quia huiusmodi veritates sunt omnibus communes et eaedem, nec pars est in uno et pars in alio, sicut sunt sensibilia. Sed quod est unum communicatum in multis non potest esse creatura nec ad alicuius unius creaturae naturam pertinere: ergo Deus est qui splendet omnibus mentibus nostris.

4. Item, sic arguit Anselmus *Monol.* IV [3]: quaecunque dicuntur magis et minus secundum intentionem aliquam, respectu alicuius dicuntur, quod per se et essentialiter est tale: ergo, si hoc est bonum et illud magis bonum, respectu alicuius dicuntur, quod est essentialiter bonum, cuius participatione cetera sunt bona, et hoc argumentum videtur insinuare Augustinus De Trinitate VIII cap. 3 [4]: bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide bonum ipsum si potes et ita Deum videbis.

---

[1] cap. XII n. 34 (*PL* 32, 1259). Den Gedanken Augustins gibt P. hier in freier Form wieder.

[2] cap. XII n. 33 (*PL a. a. O.*). Nur der Gedanke nicht aber der Wortlaut ist hier augustinisch.

[3] Die Hs. erwähnt cap. IV, dessen Gedankengang allerdings mit dem hier verwerteten Argument übereinstimmt. Wörtlich finde ich das Argument nirgends im Monologium. Am nächsten stimmen die Worte des cap. I (*PL* 158, 145 B): „Quaecunque dicuntur aliquid ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur per aliquid dicuntur quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis . . .

[4] *PL* 42, 949. Die Hs. liest cap. 6.

5. Item, sic arguit Anselmus *Contra Insipientem*[1]: Deus est secundum omnes quo nihil maius cogitari potest. Aut ergo aliquid tale aut non: si sic habeo propositum. Si non: contra: maius est quod est, nec potest non esse, quam quod non est. Si dixeris[2] igitur, Deus est, quo magis[3] cogitari non potest, necessarium est Deum esse. Si dixeris quod est in intellectu tantum: contra: maius est quod est in intellectu et extra quam quod est extra tantum[4].

6. Item, sic arguerunt aliqui[5]: optimum est optimum. Haec est vera omni casu contingente; sed de ratione optimi est esse in actu: ergo si optimum est optimum, optimum est in actu.

7. Item, sic arguit Richardus[6]: quod non est ab aeterno non est a semet ipso: ergo est ab alio, quod est ab aeterno et a semet ipso vel ibitur in infinitum. Prima patet, quia quod nihil fuit, nihil habuit: ergo nihil dare potuit, nec sibi nec alteri esse.

8. Item, sic arguit Philosophus[7]: est reperire movens et est reperire aliquid motum et non movens: ergo erit tantum aliquid scilicet movens et non motum et hoc erit simpliciter.

Contra:

1. Si Deus est, esse praedicatur de Deo: aut ergo convertibiliter[8] et tunc omne ens est Deus; aut non convertibiliter et tunc Deus est ens aliquo addito: ergo compositus est. Sed omne compositum est ab aliquo componente: ergo Deus erit ab aliquo; si est et ita est, Deus non est.

---

[1] *Prosl.* II ist wohl die Stelle, die Peckham hier im Auge hat (oben S. 5). In dem *Liber contra loquentem pro insipiente* findet sich keine Stelle, die hier als Vorlage in Betracht kommen könnte.

[2] *Si dixeris.* Nach der von einer etwas späteren Hand am Rand angebrachten Korrektur. Im Text selbst steht *si dicit.*

[3] *magis* von zweiter Hand korrigiert in *maius.*

[4] *extra tantum* = Lesart der Hs. Ein Schreibfehler muß vorliegen.

[5] Z. B. Wilhelm von Auxerre (oben S. 26), Richard Fischacre (oben S. 23) und Alexander von Hales (oben S. 30).

[6] Richardus de S. Victore I *De Trinitate* cap. 6 (*PL* 196, 893).

[7] Vgl. VIII *Phys.* (256 b. 15 - 22). Dasselbe Argument bringt Matthaeus ab Aquasparta I D 2 art. 1 q. 1 *contra* 5. Vgl. die Anmerkung zu dieser Stelle unten S. 54.

[8] Vgl. das Argument bei Matthaeus ab Aquasparta *a. a. O. quod non* 4.

2. Item, si Deus est, Deum esse *est*[1] verum. Aut ergo creatum aut increatum. Si creatum: ergo non est ab aeterno verum; si increatum: ergo Deum esse est Deus: ergo a simili Johannem esse est Johannes.

3. Item, argumentum *Soliloquiorum*[2] nihil valere videtur quia ad idem affirmatum et negatum non sequitur idem; sed ad Deum esse sequitur ipsum esse: ergo ad Deum non esse non sequitur idem.

4. Item, nec secundum valere videtur quia enuntiabile est in anima ut in subiecto; ergo si anima est mutabilis, omne scitum ab anima est mutabile; vel si est simpliciter immutabile erit Deus: Ergo et duo et tria esse quinque est Deus.

5. Item, nec tertium videtur valere quia non est idem enuntiabile in me et in te.

6. Item, nihil valet argumentum Anselmi primum[3], ut videtur, quoniam est calidum et magis calidum et tamen nihil est calidum per essentiam.

7. Item, falsa videtur propositio Augustini: bonum hoc et bonum illud: ergo bonum abstractum est bonum universale, quod praedicatur de omni bono; sed hoc non est Deus.

8. Item, nec argumentum a definitione sumptum, quia illa ratione probari posset maximum montem esse Parisius, quia maximus mons quo maior cogitari non potest; vel ad minus maior est, qui est in materia et in animo, quam qui in altero tantum.

9. Similiter nihil valet argumentum de optimo, quia posito, quod nullus lapis sit, haec est vera, optimus lapis est optimus, nec ex hac sequitur lapidem esse in re.

10. Similiter nec valet argumentum Philosophi ut videtur, quoniam aliquid est compositum ex materia et forma tantum, aliquid quod est forma tantum ut Deus, nihil tamen quod materia tantum.

Quaesitum secundum[4].

Iuxta hoc quaeritur

an possit cogitari Deus non esse.

Et ostenditur

quod sic.

1. In Psalmo[5]: *Dixit insipiens in corde suo non est Deus.*

[1] *est* fehlt in der Hs. [2] = *Quod sic* 1. [3] = *Quod sic* 4.
[4] Diese Überschrift fehlt in der Hs. [5] 13, 1.

2. Item, si non potest cogitari non esse, aut hoc est, quia potest vere cogitari, aut quia non potest omnino in corde versari. Si primo modo, eadem ratione nec possumus cogitare Salomonem non esse. Si secundo modo, contra: omne quod contingit affirmare, contingit negare; sed nihil pronuntiatur quod non cogitetur: ergo ostenditur cogitare Deum non esse.

Contra:

Deus est quo nihil magis cogitari potest[1]; sed maius est, quod non potest cogitari non esse, quam quod potest cogitari non esse: ergo Deus non potest cogitari non esse.

Ad primum Quaesitum[2]

Respondeo:

Deum esse est verum et verorum evidentissimum, quantum est de se. Est quidem generaliter cognitum; sed naturalia imperfecta sunt nec sufficiunt nisi arte vel gratia promoveantur. Unde dicit Damascenus Libro I Cap. 1[3]: „Cognitio existendi Deum ab ipso naturaliter nobis inserta est, et providentia et gubernatio creaturae magnitudinem divinae praedicant[4] naturae et per legem et prophetas deinde per unigenitum filium secundum, quod possibile est nobis, sui ipsius manifestavit cognitionem.“ Ex his verbis colligitur, quod Deus a nobis tripliciter[5] cognoscitur, scilicet per naturalem impressionem, per investigationem quae ex creaturis colligitur, et per revelationem quae in scripturis invenitur. Ex naturali dictamine colligitur Deum esse; per creaturarum vestigium colligitur ipsum unum, verum, bonum esse; per scripturarum oracula ipsum esse trinum et unum creatorem vel reparatorem. Propterea Deum esse est naturaliter cognitum, demonstratione probatum et fide etiam creditum. Natura cognitionem initiat, demonstratio iuvat, fides confirmat. In quantum non ratione ei assentitur, Deus super omnem rationem esse creditur et sic est

[1] Anselm *Prosl.* II (oben S. 5).

[2] *Ad primum Quaesitum.* Diese Worte fehlen in der Hs. Der Übersichtlichkeit wegen sind sie hinzugefügt worden.

[3] *De fide orthodoxa* (*PG* 94, 789 f.). Nur der letzte Teil des Zitats ist etwas abgekürzt. Im Urtext heißt es: *ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ υἱοῦ, κυρίου δὲ καὶ θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν τὴν ἑαυτοῦ ἐφανέρωσε γνῶσιν.*

[4] Hs. *praedicat.* [5] *tripliciter*] Die Hs. liest *tantum;* korr. *Baeumker.*

articulus vel ad articulum antecedens. Demonstrat quidem quoniam bonum non dicitur de omnibus per essentiam. Quod enim accipit suam bonitatem, non est ipsa, et sic est ens, participans ens non participans, necessario; quoniam si quodlibet bonum diceret participationem, nullus esset intellectus dicendi, hoc est bonum nec alicui finiretur. Verbi gratia, sit *A* bonum habendo bonitatem quae est *B*, et *B* est bonum participando bonitatem [1] aliam a se ex hypothesi, aut igitur habendo *A*, et tunc idem erit causa sui, aut habendo aliud, et sic ibitur in infinitum.

Solutio oppositorum [2].

1. Ad primum dicendum, dicit Anselmus *Monol.* 31 [3], quod sicut homo dicitur de homine vivo et picto, sic ens dicitur de Deo et de creatura. Homo enim pictus dicitur homo quia est similitudo hominis veri; sic esse vere et plene est solius Dei, aliorum autem in quantum illi assimilantur. Dicendum igitur quod ens quod de Deo dicitur plenum est et de ipso convertibiliter praedicatur et analogice de creatura.

2. Ad secundum quod veritas cuiuslibet essentialis potest considerari quadrupliciter: Vel secundum quod est in fundamento in re scilicet significata, vel secundum quod est in intellectu divino, vel secundum quod est in intellectu composito [4], vel secundum quod est in signo, id est in verbo enuntiabili exterius prolato. Et haec omnia intelliguntur aequivoce in eo, quod est Deum esse. Vera est enim illa: Deum esse fuit verum ab aeterno, primo et secundo modo. Vera est ista: Deum esse probatur a disputatore. Verum etiam est dicere quod Deum esse est enuntiabile. Loquendo primo modo de veritate huius: Deus est, vera est causaliter vel intellectualiter [5]. Secundo modo: sic simpliciter

[1] *quae est B et B est bonum participando bonitatem.* Diese Worte fehlen im Text, sind aber von der oben erwähnten etwas späteren Hand am Rand hinzugefügt worden.

[2] Diese Überschrift fehlt in der Hs.

[3] *PL* 158, 184. Der Gedanke Anselms wird hier kurz angegeben. Der Vergleich zwischen einem Menschen und einem Bildnis kommt bei Anselm vor: „In vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis" (*PL a. a. O. B*).

[4] Dieses Glied fehlte im Text, wurde von der oben erwähnten späteren Hand am Rande hinzugefügt.

[5] *intellectualiter*] Vielleicht eine falsche Lesart für *virtualiter? Baeumker.*

Deum esse est Deus. Loquendo de veritate: vera est complexionaliter vel vera est vocaliter; sic creatura est, et incipit esse cum intellectu composito. Primo modo ergo Deum esse est Deus, quia Deus est suum esse, et secundo modo. Sed substantia creata non est suum esse, et ideo non est simile de aliis enuntiabilibus.

3. Ad tertium dicendum quod ad idem affirmatum et negatum non sequitur idem secundum idem. Omnis enim propositio est affirmativa sui dicti, sed sola affirmativa affirmat praedicatum de subiecto. Haec igitur: verum est veritatem non esse, in quantum est affirmativa sui dicti infert affirmativam, scilicet, verum esse; in quantum vero removet praedicatum a subiecto infert negativam.

Propterea Dionysius[1] dicit Deum superdeum et superbonum etc., quia omne nomen significat mentis conceptum; esse autem divinum est super omnem mentis conceptum, et ideo vocatur Superdeus et Supersapiens. Ideo dico quod, quia negatio non negat nisi affirmatum, impossibile est negationem tollere plenitudinem veritatis vel divinae immensitatis. Et ideo sicut ex negatione sequitur negatio, sic ex negatione in quantum causa supergreditur esse infinitum et pelagus substantiae infinitae, quae etiam est ratio veritatis, in negatione sequitur affirmatio veritatis.

4. Ad quartum dicendum, quod propositiones necessariae videntur in luce aeterna. Unde Augustinus in *Soliloq.* I[2] omnia quae in disciplinis creduntur nisi ab alio quodam quasi suo sole illustrentur, videri atque intelligi non possunt. Dicendum ergo secundum Augustinum[3], quod quamvis extrema talium propositionum sint in phantasmate, ut species totius et partis, vel ad minus in memoria intellectuali, ut ternarii et quaternarii, quando dicitur tria et quatuor sunt septem, ista tamen ad veritatis infallibilis evidentiam non sufficiunt, nisi eorum rationes aeternae et incommutabiles visu aliqualiter attingantur. Igitur de enuntia-

[1] *De divinis Nominibus* II 3 (*PG* 3, 640 B): *τὸ ὑπεραγαθὸν τὸ ὑπέρθεον.*

[2] cap. 8 (*PL* 32, 877). Die Worte Augustins sind hier kurz zusammengezogen worden.

[3] Dieser Gedanke kehrt häufig bei Augustin wieder; vgl. z. B. II *De libero arbitrio* cap. 12 (*PL* 32, 1259). Zahlreiche hierher gehörige Augustinuszitate findet man bei Matthaeus ab Aquasparta: *Quaestiones Disputatae Selectae* Tom. I pp. 247 ff. [Quaracchi 1903].

bilibus verbis est dupliciter considerare: vel secundum quod repraesentantur in speciebus abstractis, vel secundum quod ostenduntur[1] in rationibus sempiternis. Primo modo sunt commutabilia et ab anima per oblivionem delebilia et in singulis animabus numerata, et inceperunt quando ab intellectu formata. Secundo modo sunt aeterna, secundo modo sunt incommutabilia, in rationibus aeternis lucentia. Unde Augustinus in libro *de libero arbitrio*[2]: „Nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem haec omnia quae immutabiliter vera sunt continentem quam non possumus dicere tuam vel meam sed omnibus incommutabilia, beate cernentibus tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter." Quomodo autem sit secretum et publicum, patebit infra Dist. III.

6. Ad septimum[3] dicendum quod ista propositio: *„quaecunque dicuntur etc."* veritatem habet in omnibus intentionibus in quibus est ratio vestigii cuius modi sunt unum, verum, bonum, quia ista dicunt ordinem ad primum principium in trina habitudine, et ita bene concludi potest illa esse in Deo summe; sed album et calidum et huiusmodi intentiones dicunt absolutas, non ad aliud dictas, et huiusmodi habent in Deo rationes non univocas.

7. Ad obiectum de auctoritate *„bonum hoc et bonum etc."* dicendum, quod intellectus potest tollere hoc et illud vel abstrahere dupliciter: vel abstrahendo particularitatem, vel abstrahendo participationem. Quod primo modo abstrahitur est bonum universale, de quo Philosophus[4]: bonum et malum sunt genera aliorum. Quod secundo modo intelligitur, Deus est. Omne enim quod sub ipso est habet bonum ab ipso participatum et contractum ad aliquem modum boni; sed bonum divinum est bonum non participatum in plenitudine totius boni in quo non hoc nec illud in diversitate, sed omnia in identitate.

8. Ad obiectum de monte respondeo: illud quo nihil maius cogitari potest excludit non esse in re et in intellectu. Unde cogitare tale non esse[5] vel posse non esse, est cogitare duo

[1] Die Hs. liest *ostendentur*.

[2] II cap. 12 (*PL* 32, 1259). Fast ganz wörtlich.

[3] Hs. *Ad septimum*. Es sollte heißen: *„ad sextum"*. Gemeint ist das Argument gegen *quod sic* 4.

[4] Diese Stelle habe ich nicht finden können.

[5] Die Hs.: *non est esse*.

opposita; sed nec esse montis naturae cuius magnitudo nec alicuius creaturae repugnat ei quod est vere [1] posse non esse. Praeterea nulla creatura est qua nihil maius cogitari potest.

9. Ad obiectum de optimo dici potest quod optimum simpliciter dicit plenitudinem essendi, et id includit esse actuale; sed optimus equus dicit esse coartatum et defectibile per consequens: unde non ita concludit esse actuale. Sed revera multi sunt quibus argumentum valere non videtur, et dicerent in argumento esse *secundum* [2] quid et simpliciter. Concedunt enim istam ‚optimum esse optimum' praedicando significatum de significato, non autem de supposito. Prima praedicatio est habitualis nec ponit esse actuale sed habitudinale, non esse essentiae sed consequentiae.

10. Ad ultimum de argumento Philosophi dicendum quod illa forma arguendi tenet tantum in formis et rebus disparatis in essentia vel subsistentia, sicut est de movere et moveri. Non sic est de materia et forma, quia proprie his acceptis neutra potest esse sine alia: unde Deus non est forma nisi aequivoce.

Ad Secundo Quaesitum

Respondeo [3].

Dicendum quod Deum cogitare non esse potest intelligi dupliciter: vel sola terminorum apprehensione et dissensione intellectus — et sic cogitatur omne falsum —, vel apprehensione et assensu. Assensus autem potest intelligi dupliciter: vel secundum positam possibilitatem vel secundum actualem veritatem. Dico ergo quod primo modo istorum trium modorum possumus cogitare Deum non esse. Nulla enim creatura est suum esse, immo accipit suum esse aliquando et alicubi: unde creaturae cuiuslibet esse est ab ea circumscriptibile, et ideo quaelibet creatura potest cogitari non esse cum assensu secundum possibilitatem. Sed tertio modo cum assensu secundum actualitatem cogitantur vere non esse tantum ea, quae non sunt. Deus autem nec secundo nec tertio *modo* [4]

[1] *vero?* Die Hs. hat *uo*, wo sich nicht entscheiden läßt, ob der erste Buchstabe ein *n* oder ein *u* ist. — Die ganze Stelle ist sinnlos verderbt, eine Heilung unsicher.

[2] *secundum* fehlt in der Hs.

[3] *Respondeo* fehlt in der Hs. Der Übersichtlichkeit wegen nach Analogie des Quaesitum Primum hinzugefügt.

[4] *modo* fehlt in der Hs.

potest cogitari non esse; quoniam enim est suum esse: ideo nullo modo est ab ipso circumscriptibile. Affirmatio enim non est negatio nec est intelligibilis de negatione, ut, verbi gratia, esse sit non esse. Igitur, cum Deus sit affirmatio sui esse, non est intelligibile de ipso, sed de quocunque alio est intelligibile, quia nihil est suum esse. Quia etiam est in plenitudine essendi semper et ubique, nullo modo potest veraciter cogitari non esse cum assensu, si tamen vere intelligitur quid est quod dicitur per nomen. Sed quamvis sit naturaliter notum Deum esse, non tamen quid sit Deus est notum: et ideo plures existimantes de Dei quiditate intra concludunt Deum non esse.

Solutio oppositorum [1].

1. Ad primum obiectum patet, quod insipiens non cogitat quid sit Deus, et credo quod cum pleno mentis assensu impossibile *est* [2] hoc cogitari.

2. Ad secundum quod non potest cogitari non esse, quia nec secundum possibilitatem nec secundum veritatem potest cum assensu cogitari non esse; quod non contingit in aliqua creatura. Deus ergo, quia habet esse in identitate plena et in plenitudine, non habet esse circumscriptibile. Quod autem insipiens dicit Deum non esse, contingit quia universali naturae dictamini erroneam assumptionem adiungit, vel ponendo idolum esse Deum, vel providentiam quam erroneam putat Deo ascribendo.

---

[1] *Solutio oppositorum* von mir hinzugesetzt.

[2] *est* fehlt in der Hs.

VIII. Matthaeus von Aquasparta.

Von dem hervorragendsten Schüler des hl. Bonaventura, dem Kardinal Matthaeus ab Aquasparta O. F. M. († 1302) existiert noch das Autograph eines Kommentars zum ersten Buch der Sentenzen. Dieser Kodex gehört der Kommunalbibliothek von Todi an, wo er die Signatur 122 trägt. Das *Incipit* heißt: „Nihil me iudicavi scire inter vos nisi Christum Jesum et hunc crucifixum" und nicht wie Lorenzo Leonij in seinem *Inventario dei Codici della Communale di Todi* (Todi 1878) sagt: „Opposita iuxta se posita magis apparent, nihil me iudicavi scire." (Die Worte „opposita iuxta se posita magis apparent" sind nichts als eine Ergänzung zu einer Stelle weiter unten in der ersten Spalte des ersten Blattes.)

P. F. Ehrle S. J.[1] stellte vor Jahren fest, daß dieses Manuskript das Autograph des Matthaeus ist. Die Schrift ist sehr schwer leserlich; an vielen Stellen sind Korrekturen angebracht, manchmal aber sind zu wenige oder zu viele Worte gestrichen. An andern Stellen sind die Sätze nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet worden[2]. Erwägt der freundliche Leser alle diese Schwierigkeiten, so wird er manche Unvollkommenheit des hier gebotenen Textes entschuldigen. Der Codex Tudertinus ist die einzige Hs., die ich finden konnte, denn der Codex 472 der Classense zu Ravenna[3] hat nichts mit dem Kommentar des Matthaeus ab Aquasparta zu tun, wie ich im Oktober 1906 feststellen konnte.

[1] *Zeitschrift für katholische Theologie* VII S. 26.

[2] Ergänzungen, die ich vorschlagen zu müssen meinte, sind kursiv gedruckt und zugleich in den Anmerkungen bezeichnet worden.

[3] M. Grabmann vermutete hier einen Auszug aus dem Kommentar zu haben, aber mit Unrecht, wie mir scheint. Vgl. S. 17 seiner lehrreichen Schrift über *„Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta"*, Wien 1906.

Sententiarum Lib. I Distinctio II.

Hoc itaque vera ac pia fide[1].

In ista distinctione enim agit Magister de divina Unitate et Trinitate. Potest quaeri et circa Unitatem et Trinitatem. Circa Unitatem divinam autem potest

primo quaeri utrum Deo conveniat esse, scilicet[2] utrum Deum esse sit verum,

secundo utrum esse divinum sit esse verissimum,

tertio utrum Deum *esse*[3] sit verum indubitabile,

quarto utrum Deum esse sit scibile vel credibile.

Articulus Primus[4].

De Unitate Divina.

Quaestio I.

Utrum Deum esse sit verum.

Quod Deo **non** conveniat esse probatur sic.

1. Boethius[5]: „Quicquid est, unum est, quia unum numero est"; sed Deus non unum quid numero: ergo Deus non est. Probatio minoris apparet, quia Philosophus[6] distinguit unum numero distinctum, proportionale et accidentale; sed Deus non est unum numeri distinctione — quia non est in genere — nec proportionale — quia esset compars — nec accidentale[7], quia secundum Augustinum *De Trinitate*[8] in Deo nullum accidens.

[1] Petrus Lombardus I *Sent.* d. 2 (*PL* 192, 525 oder besser S. Bonaventurae *Opp.* I 46).

[2] *scilicet*] vielleicht *sive? Baeumker.*

[3] *esse* fehlt in der Hs.

[4] Diese Einteilung ist nicht in der Hs. enthalten. Ich habe sie der Übersicht wegen hinzugefügt. Die Hs. liest ... *vel credibile Quod deo non conveniat* ...

[5] *In Porphyr. comment.* I (*PL* 64, 83 B): Omne enim quod est idcirco est quia unum est.

[6] Vielleicht I *Top.* 103 a. 23—31.

[7] Die Hs. scheint *accidentis* zu lesen.

[8] cap. 5 (*PL* 42, 914): „In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur."

2. Item, Deus est, creatura est; esse igitur aut dicitur univoce aut aequivoce de Deo et creatura: non univoce, quia tunc creatura esset Deus; non aequivoce[1], quia tunc creatura non esset. Sed creatura est, sicut experientia probat: ergo etc.

3. Si Deus est, est simpliciter; sed si ponitur Deum esse, non est simpliciter: ergo etc. Probatio: esse convenit Deo, convenit creaturae: aut eis secundum totum convenit, aut secundum totum differt: si secundum totum convenit, creatura est Deus, vel Deus est creatura, quod est inconveniens; si secundum totum differt, ergo si Deus est, creatura non est, vel si creatura, non est Deus. Sed utrumque falsum: ergo secundum aliquid convenit, secundum aliquid differt, quoad tale comparatur[2]: ergo etc.

4. Item, Deus est ens; aut igitur ens predicatur *de*[3] Deo in aequum aut in plus: non convertibiliter, quia ratio, qua aliquid esset ens, esset Deus, quod constat esse falsum: ergo in plus; addit igitur aliquid ad ens: ergo est limitatum: ergo non est Deus.

5. Item, sicut ens est hic et non alibi: ergo est limitatum; similiter Deus est hoc et non illud: ergo est finitus. Sed, si ponitur, ponitur infinitus: ergo non est Deus.

Contra.

1. Contra fiat ratio Anselmi *Prosl.* cap. II[4]: „Credimus Deum aliquid quo magis aliquid cogitari non possit." Quaero autem, utrum sit aliquid tale . . . si sit[5], habetur propositum; si non, contra: cum audio aliquid quo maius cogitari non potest, intelligo quae audio; quod intelligitur in intellectu est; maius est autem aliquid tam in re quam in intellectu. Si ergo quod cogitat non est in re, non cogitat quo maius cogitari non possit, nec intelligit quod sic cogitat; sed intelligit: est igitur; hoc autem est Deus.

2. Item, Richardus I *de Trinitate*[6]: „omne quod est, aut ab aeterno et a semet ipso aut nec ab aeterno nec a semet ipso

[1] Die Hs. las ursprünglich: *Deus non univoce non aequivoce.* Dann wurde *univoce* durchgestrichen.

[2] Diese Stelle ist besonders schwer leserlich.

[3] *de* fehlt in der Hs. [4] Vgl. oben S. 5. [5] Ob *sic? Baeumker.*

[6] cap. 6 (*PL* 196, 893–4). Die Stelle ist abgekürzt und nicht ganz wörtlich zitiert.

aut ab aeterno non a semet ipso aut a semet ipso non ab aeterno. Istud quartum membrum est omnino impossibile, quia tunc ipsa natura ponitur esse aliquid a semet ipso quod non sit aeternum. Quod autem est ex tempore non a semet ipso aliquando fuit, quod nihil fuit: ergo esse nec sibi nec alteri dedit, alioquin dederit quod non habuit." Relinquitur igitur aliquid esse ab aeterno et a semet ipso; hoc dicitur Deus. Quod autem sit aliquid ex tempore non a semet ipso probat experientia, quia talia innumerabilia videmus [1].

3. Item, Philosophus IV *Metaph.* [2]: si nihil esset immobile, nihil moveretur; sed videmus aliquid moveri: ergo oportet ponere aliquid immobile; hoc dicitur Deus.

4. Item, omne quod movetur, ab alio movetur, ut dicit Philosophus VII *Physicorum* [3]: ergo vel oportet abire in infinitum in moventibus et motis, vel oportet ponere aliquid simpliciter immobile; hoc dicitur Deus.

5. Item, Philosophus VIII *Physicorum* [4]: si est motum tantum, et est movens et motum: ergo est movens tantum; sed videmus quod est motum tantum, et est movens et motum: ergo est movens tantum; hoc dicitur Deus.

6. Item, Philosophus II *Metaph.* [5] probat quod est principium primum causans in genere efficientis sic: quia si non est, aut erit in infinitum abire, quod est impossibile, aut oportebit . . . [6]; sed utrumque est impossibile: primum quia, si in istis nihil esset causans incausatum, aliquid esset causa sui ipsius; sed illud est impossibile. Oportet igitur ponere aliquam primam causam; haec dicitur Deus.

---

[1] Vgl. Alexander von Hales *Summa* I q. 3 m. 1 *quod sic* 1 (oben S. 29).

[2] Gemeint ist wohl die Stelle III (IV) 1012 b. 22 – 31. Den aristotelischen Gedanken hat Matthaeus hier kurz zusammengezogen.

[3] 241 b. 24.

[4] Wörtlich kommt diese Stelle *a. a. O.* nicht vor. Matthaeus gibt dem Gedanken der ersten sechs Kapitel des 8. Buches der Physik einen knappen Ausdruck. Der aristotelische Text, der mit dem Argument am nächsten übereinstimmt, findet sich im 5. Kapitel (256 b. 15–22). In der alten Übersetzung lautet er: „Tria enim est necesse esse: quod movetur, et movens, et quo movet. Quod igitur movetur, necesse quidem moveri, movere autem non necesse est; sed quo movet, et movere et moveri: . . . movens autem sic, ut sit non quo movet immobile (Thomas *op.* II 394 – 395 [Rom 1884]).

[5] 994 a. 5–7, 11–19.

[6] Diese Stelle konnte ich nicht entziffern.

Respondeo

Dicendo: Deo convenit esse; hoc autem ostendit creaturarum origo, multitudo et ordo et motus[1].

In proposito: *ex parte originis* habetur ratio sic, et est Damasceni[2]: omne quod est, aut est creabile aut increabile . . .; aliquid quod a versione incipit in versionem tendit. Vertibile vero et creabile oportet esse. Cum autem creabile vel causabile ab aliquo conditum sit[3], quia nihil sibi causa est, ut sit, ut dicit Anselmus in *Monol.*[4]; si autem et conditor ipse causabilis est, oportet ab aliquo esse etc. quousque venitur ad aliquid, quod non sit causabile . . . Richardus, libro *de Trinitate*[5], enim dicit quod omne quod est, aut est ab alio aut a semet ipso, secundum rationem superius positam.

Secundo, sequitur ratio *ex parte multitudinis* quia oportet quod omnis multitudo ab unitate fluat, sicut omnis numerus ab unitate, quod sit numerus accipit: si igitur multitudo sit, ut videtur, oportet ponere aliquid, quod aliquid unum sit.

Tertio, *Constitutio*[6] *et gubernatio.* Cum enim multae sint . . .[7] diversae et contrariae, oportet ponere aliquid unum . . .[8] quod omnia in unum unificet, colligat, congreget . . .[9].

[1] In der Lösung der Frage habe ich trotz aller Mühe etwa acht Wörter nicht entziffern können. Die anderen, oben erwähnten Schwierigkeiten strömen noch dazu hier zusammen. Darum habe ich es für besser gehalten, nur das für mich Feststehende, so weit es einen guten Sinn gibt, zum Abdruck zu bringen. Konjekturen wollte ich nicht versuchen. Jedenfalls reicht das Dargebotene aus, um ein klares und treues Bild des Gottesbeweises des Matthaeus zu gewinnen.

[2] *De fide orthod.* I 3 (*PG* 94, 795). Denselben Beweis bringt Alexander von Hales *Summa* I q. 3 m. 1 (oben S. 29).

[3] *sit* Hs.; vielleicht *est* zu lesen.

[4] Dieser Satz kommt im Monologium nicht wörtlich vor. Der darin enthaltene Gedanke findet sich daselbst mehrmals, z. B. cap. 6 (*PL* 158, 151 C) und cap. 29 (182 D): „Nihil quippe per se ipsum fieri potest."

[5] Vgl. oben Contra 2, wo die hier gemeinten Worte fehlen, nämlich: „Omne quod est, aut esse potest, aut habet esse a semet ipso, aut habet esse ab alio quam a semet ipso" (I *De Trin.* 6, *PL* 196, 893 D).

[6] Die Hs. scheint *constitutio* zu lesen. Ägidius hat dasselbe Argument und spricht von *conexio.*

[7] Folgt ein Wort, das ich nicht entziffern konnte.

[8] Folgt ein Wort, das ich nicht entziffern konnte.

[9] Matthaeus beruft sich hier am Schluß auf Damascenus. Vgl. *De fide orthod.* I 3 (*PG* 94, 795 C D).

Hoc ostendit quarto *gradus et distinctio.* Cum in unum sint plures, ergo dici non possunt eas una dignitatis [1] paritate contineri, sed quasdam distingui graduum imparitate [2] necessario contingit, ideo convenit ponere unum esse aliis eminentius, ut non habeat se superiorem. Et istam rationem ponit Anselmus *Monol.* c. IV [3].

Quinto hoc ostendit *motus rerum.* Omne enim quod movetur ab aliquo movetur; cum igitur mundana omnia moveantur . . . necesse est unum movens primum ponere omnino immobile per se et per accidens . . .; et ista est ratio Philosophi VIII *Phys.* [4] et IV *Metaph.* [5].

Sexto hoc ostendit *imperfectio.* Cum enim omnis creaturae essentia, potentia, veritas, bonitas sit experte per participationem, necesse est aliquid ponere perfectum et quod essentialiter sit potens, verum, bonum . . .

His omnibus rationibus apparet Deum esse: ideo concedendae sunt rationes quae hoc ostendunt.

Ad primum in contrarium [6] . . .

Quaestio III.

Utrum Deum esse sit verum indubitabile [7].

Tertio quaeritur utrum Deum esse sit indubitabile.

1. Ut videtur [8] *quod* maxime sit verum quod non possit cogitari non esse. Quia, sicut dicit Anselmus *Prosl.* c. II, III [9] et *Contra loquentem cum inceptore* III [10], Deus est quo maius

---

[1] *dignitatis.* In der Hs. *dignitate.*

[2] *imparitate.* In der Hs. *paritate.*

[3] *PL* 158, 148: „Si quis intendat rerum naturas, velit, nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate; sed quasdam earum distingui graduum imparitate."

[4] 256 a. 5 – 260 a. 19.

[5] „Est enim quiddam quod semper movet ea quae moventur; et primum movens ipsum immobile est" IV (III) 1012 b. 30–31. Vgl. XII (XI) 1073 a. 23 ff.

[6] Es wäre zwecklos, die Antworten auf die Gegengründe hier zum Abdruck zu bringen.

[7] Die Überschrift fehlt in der Hs.

[8] Nach *videtur* ist jetzt ein Loch in der Hs. *Quod* scheint ergänzt werden zu müssen. Fast dasselbe Argument hat Bonaventura I D 8 p. 1 a. 1 q. 2 *quod sic* 1. *De myst. Trin.* q. 1 a. 1 *quod sic* 23.

[9] oben S. 5 f. [10] oben S. 6.

cogitari non potest; sed si posset cogitari non esse, posset cogitari aliquid maius, quia maius est quod non potest cogitari non esse quam *quod* potest cogitari: ergo etc.

2. Item, Damascenus[1]: cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est; sed natura non assuescit in contrarium vero (?): ergo non potest cogitari Deum non esse.

3. Item[2], maior est veritas in esse divino quam in aliqua dignitate; sed aliqua dignitas factae veritatis est, ut non possit cogitari non esse, sicut haec: omne totum est maius sua parte: ergo etc.

4. Item . . . cognitio fit per primam lucem qua cognoscitur: ergo aliquis actus intellectus[3], qui est in cogitando aliquid non esse, est per illam lucem. Sed per primam lucem non potest cogitari non esse prima lux: ergo etc.

5. Item, Augustinus in *Soliloquiis*[4] quaerens medium in quo omnis veritatis ponit primam veritatem esse; sed nullatenus tale potest cogitari non esse. Probat autem sic[5]: si prima veritas non est, verum est, primam veritatem etc.; omne verum aliqua veritate verum *est*[6]: igitur si nulla veritas est, aliqua veritas est.

6. Item[7], unum contrariorum ponitur esse verum: ideo esse, quod ponit alterum, non potest cogitari non esse. Sed unum principium omnium rerum ponitur, et omnium primam causam esse ponitur: ergo esse divinum non potest cogitari non esse. *Maior* patet. *Minor probatur* sic[8]: Ens imperfectum ponit ens

---

[1] I *De fide orthod.* 3 (*PG* 94, 794 C); vgl. Bonaventura *a. a. O. Quod sic* 2 und *Quod sic* 1.

[2] Vgl. Bonaventura I D. 8 p. 1 a. 1 q. 2 *quod sic* 3.

[3] Nach *intellectus* scheint *enim* zu stehen. Verschiedene Gründe tragen dazu bei, den ersten Teil dieser *Ratio* besonders undeutlich zu machen. Einiges ist gestrichen. Ob das richtige? Vgl. dazu Bonaventura *a. a. O. quod sic* 4.

[4] I *Sol.* cap. 8 (*PL* 32, 877). Nur dem Sinne nach. Vgl. Bonaventura *a. a. O. Quod sic* 7 und *De myst. Trin.* q. 1 a. 1 *quod sic* 26.

[5] Der Kern dieses Arguments findet sich bei Augustinus II *Sol.* cap. 2 (*PL* 32, 886): „Verum autem non potest esse, si veritas non sit“ und II *Sol.* cap. 15 n. 28 (*PL* 32, 898): „Nihil autem verum sine veritate.“

[6] *est* fehlt in der Hs.

[7] Vgl. Bonaventura *De myst. Trin.* q. 1 a. 1 *Quod sic* 11—20.

[8] Am Rande steht in der Hs.: *ens compositum, ens simplex, ens causatum, ens causans.*

perfectum; ens in potentia, *ens*[1] in actu; ens mutabile, ens immutabile; ens per participationem, ens per essentiam; ens secundum quid, *ens simpliciter*[2]; ens temporale, ens aeternum; entia multa[3], ens unum; tale est ens divinum: ergo etc.

7. Item, illud, quod non potest non appeti et non amari, non potest non cogitari; sed Deus est tale bonum, quod non potest non appeti, non amari: ergo etc. Probatio minoris, Philosophus[4]: omnes homines natura scire desiderant. Item, Boethius[5]: mentibus humanis inserta est veri boni cupiditas et . . .[6].

8. Item[7], nulla verior propositio quam illa, ubi idem praedicatur de se; sed, cum dico Deum esse, dictum esse divinum omnino idem est quod Deus, quia Deus *est*[8] suum esse: ergo nulla verior et evidentior est ista, qua dicitur Deum esse: ergo nullus potest cogitare ipsam esse falsam.

9. Item[9], nullus potest de ista propositione *dubitare*[10]: optimum est optimum; sed optimum est completissimum: ergo hoc ipso est ens actu: ergo, si optimum est optimum, optimum est. Similiter potest argui: si Deus est Deus, Deus est: ergo etc.

10. Item, nullus potest cogitare illud quod fuit non fuisse; sed in Deo idem est fuit, fuisse: ergo non potest cogitari non esse.

Contra:

1. Psalmus[11]: *Dixit insipiens in corde suo non est Deus;* dicere in corde est cum assensu cogitare, ut dicit Anselmus[12]: ergo etc.

2. Item[13], quod contingit enuntiare, contingit cogitare; sed Deum non esse, contingit enuntiare: ergo contingit cogitare.

---

[1] *ens* fehlt in der Hs. [2] *ens simpliciter* fehlt in der Hs.

[3] Hs. *ens multa* (sic!).

[4] I *Metaph.* (980 a. 22); vgl. Bonav. *a. a. O. quod sic* 6.

[5] III *De Consol. prosa* 2 (*PL* 63, 724); vgl. Bonav. *a. a. O. quod sic* 3: „Est enim mentibus hominum veri boni naturaliter inserta cupiditas."

[6] Hier ist die Hs. sehr schwer lesbar. Ich meine, daß hier das bekannte Augustinuswort „inquietum cor nostrum etc. (*Conf.* I 1, *PL* 32, 661) steht.

[7] Vgl. Bonav. *a. a. O. quod sic* 28.

[8] *est* fehlt in der Hs. [9] Vgl. Bonav. *a. a. O. quod sic* 29.

[10] *dubitare* fehlt in der Hs.

[11] XIII 1. Vgl. Bonav. *a. a. O. e contrario* 1.

[12] *Prosl.* 4 (oben S. 6).

[13] Vgl. Bonav. *a. a. O. e contrario* 4 I D. 8 p. 1 a. 1 q. 2 *sed contra* 6.

3. Item [1], quod ratio Augustini nulla sit, arguitur sic: si enim [2] haec propositio vera est: veritas est, habet ergo suam contradictoriam; sed nulla contradictoria infert vel ponit suam contradictoriam: ergo per hoc, quod est, nullam veritatem esse, non potest veritas esse.

4. Item [3], quod ratio Anselmi nulla sit arguitur sic: si id quo nihil maius potest excogitari [4] est in cogitatione, est in re, quia si non, tunc illo maius posset cogitari. Si enim cogitatur aliqua insula [5] qua nulla melior posset cogitari, necesse est propter eandem rationem quod sit in re. Sed illud non cogit: ergo illa ratio nulla est.

5. Item [6], quod maxime latet maximam admittit dubitationem; sed Deus maxime latet: ergo etc.

6. Item [7], contingit dubitare de his quae sunt infra animam et iuxta; sed illa sunt magis animae accessibilia: ergo si Deus est supra animam multo fortius contingit de eo dubitare.

7. Item [8], nullus sciret illud principium: omne totum est maius sua parte, nisi sciret quid sit totum: ergo nullus scit Deum esse, nisi sciret quid sit Deus.

Respondeo [9]:

Dicendum quod indubitabile dicitur per privationem dubitabilis; dubitabile autem dicitur duobus modis: dicitur vel propter rationis decursum vel propter rationis defectum. Dubitabile propter rationis decursum et dubitabile ex parte cognoscibilis et ex parte cognoscentis; dubitabile vero propter rationis defectum est solum ex parte [10] cognoscentis.

---

[1] Vgl. Bonav. *De myst. Trin.* q. 1 a. 1 *e contrario* 5.

[2] Nach *enim* sind zwei Wörter *ista veritas* gestrichen. Jedenfalls ist ein Wort zu wenig gestrichen worden, nämlich das Wort *non*.

[3] Vgl. Bonav. *a. a. O. e contrario* 6. [4] Hs. *excogitari si.*

[5] Den Einwürfen Gaunilos entnommen (vgl. oben S. 10).

[6] Vgl. Bonav. *a. a. O. e contrario* 9 und I D. 8 p. 1 a. 1 q. 2 *sed contra* 4. [7] Vgl. Bonav. *De myst. Trin.* q. 1 a. 1 *e contrario* 10.

[8] Vgl. Bonav. *a. a. O. e contrario* 13.

[9] Diese Abhandlung stimmt mit Bonav. *a. a. O.* sachlich ganz und gar und wörtlich fast ganz überein.

[10] Hs. *est solum contingit solum dubitare ex parte.* Vor *contingit* sind die Buchstaben *du* durchgestrichen. Offenbar müßte noch mehr entweder nach rückwärts oder nach vorwärts gestrichen werden.

Primo dicitur aliquid dubitabile vel quia deficit ei ratio evidentiae sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad actum apprehensivum. Nullo autem istorum modorum deest certitudo isti vero, quod est, Deum esse.

Est enim evidens ipsi . . .[1] vel comprehendenti, quia cognitio existendi Deum insita est et facta[2] menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuis insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius ad cuius imaginem facta est in quem naturaliter tendit ut ipso possit beatificari.

Est etiam magis evidens in comparatione ad medium probans. Omnes enim creaturae sive considerantur secundum conditiones defectivas sive completivas, altissimis et fortissimis vocibus clamant Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum. Unde secundum maiorem completionem et minorem quaedam magnis, quaedam maioribus, quaedam maximis vocibus clamant, Deum esse.

Et etiam illud verum evidens in se, quia est verum primum *et*[3] immediatissimum, in quo non tantum veritas praedicati clauditur in subiecto, verum et omnino idem est praedicatum quod subiectum; idem enim est esse et id quod subicitur. Unde sicut unio summe distantium omnino est repugnans nostro intellectui, sic divisio omnino unius et repugnans eidem; ac per hoc sicut idem esse et non esse, sic summum esse et nullo modo esse est evidentissimum in sua mendicitate.

Ideo si accipiatur *indubitabile* prout privat dubitationem propter rationis decursum, Deum esse est verum indubitabile, quia, sive ingrediatur animus se, sive egrediatur extra se, sive elevatur supra se, si rationabiliter decurrit, certitudinaliter et indubitanter Deum esse cognoscit.

Si autem dicatur *indubitabile* secundo modo, scilicet *propter rationis defectum,* sic concedi potest quod propter defectum ex parte intellectus dubitari potest an Deus sit et potest cogitari non esse, et hoc secundum triplicem defectum cognoscentis: vel quantum ad actum *apprehendendi,* vel quantum ad actum *conferendi,* vel quantum ad actum *resolvendi.*

---

[1] Hier hat die Hs. ein Wort, das ich nicht entziffern konnte.

[2] *facta* scheint in der Hs. zu stehen. [3] *et* fehlt in der Hs.

Quantum ad actum *apprehendendi* incidit dubitatio, quando non recte nec plene apprehenditur significatum huius nominis Deus, sed solum secundum aliquam sui cognitionem; sicut gentiles Deum cognoscebant, quicquid super homines erat[1] et futurum aliquod praedicare poterat; et ideo idola deos esse crediderant et illa tanquam deos adorabant, quia aliqua responsa de futuris dabant.

Potest etiam incidere dubitatio propter defectum partis cognoscentis, scilicet quantum ad actum *conferendi*, quando si ex parte fit collatio, utpote cum insipiens videt non manifeste fieri iudicium de impio, infert quod non est regimen in universo, ac per hoc non in ipso rector primus et summus qui est Deus excelsus et gloriosus.

Similiter quantum ad actum *resolvendi* incidit dubitatio, quando intelligens carnaliter nescit resolvere nisi ad ea quae patent sensibus, sicut sunt ista corporalia, qua ratione putaverunt aliqui solem istum visibilem qui obtinet principatum inter creaturas visibiles esse Deum. Tales, ut dictum est, nesciebant resolvere nisi usque ad substantias corporales non usque ad rerum prima principia.

Et hoc modo circa hoc quod est Deum esse contingit dubitare et potest cogitari Deum non esse, quia vel non perfecte apprehenditur, vel confertur vel resolvitur.

Quando autem intellectus apprehendit significatum huius nominis *Deus* quod est quo maius cogitari non potest, nullo modo contingit dubitare nec cogitare non esse. Et rationes hoc probantes concedendae sunt.

Solutio oppositorum[2].

Ad argumenta in contrarium.

1. Ad primum de Psalmo patet responsio quia contingit ex caecitate intellectus apprehendentis, conferentis et resolventis materialiter tantum, et insipiens habet lumen in se, secundum quod est imago Dei, unde istam caecitudinem et obscuritatem repellere posset a se. Unde magis est ista caecitas intellectus ex defectu voluntatis quam rationis.

[1] Hs. *quicquid erat super homines erat.*

[2] Diese Überschrift fehlt in der Hs.

2. Ad secundum dicendum, quod cogitare aliquid duobus modis potest esse: vel cogitatione nuda et pure speculativa, vel cogitatione cum assensu. Nuda cogitatione ita potest cogitari falsum, sicut verum, et manifeste falsum sicut manifeste verum. Cogitatione cum assensu non cogitatur nisi vel verum vel aliquid simile vero. Prima cogitatio se extendit ad quaecunque se extendit sermo; secunda vero non; de hac cogitatione loquitur Anselmus et Augustinus quando dicitur, quod non potest cogitari non esse.

3. Ad tertium dicendum, quod verum est, quod contradictoria secundum quod contradictoria non infert suam contradictoriam; sed notandum quod propositio duplicem habet affirmationem: unam qua asserit praedicatum de subiecto: alteram qua asserit se esse veram. Quantum ad primam attenditur contradictio, non quantum ad secundam. Cum ergo dicitur, *nulla veritas est,* in quantum negat praedicatum de subiecto, non infert suam contradictoriam, sed in quantum asserit se esse veram, infert aliquam veritatem esse; nec mirum, quia, sicut malum praesupponit bonum, sic falsum praesupponit verum. Ideo hoc falsum quod est nullam veritatem esse — cum propter remotionem praedicati a subiecto destruat veritatem, tunc inquantum asserit se verum — infert et ponit utramque partem contradictionis. Et illud intendit dicere Augustinus.

4. Ad quartum per quod afficitur ratio Anselmi, dicendum, quod est falsum quia, cum dico ens, quo maius *cogitari*[1] non potest, nulla est repugnantia inter subiectum et implicationem. Cum vero dico insula qua nulla melior possit cogitari, hic est repugnantia inter subiectum et implicationem, quia insula dicit ens defectivum, implicatio vero est ens perfectissimum: et ideo, quia est ibi oppositio in adiecto, et intellectus sibi ipsi repugnat in cogitando, non est mirum si non potest inferri esse in re. Secus autem est de ente aut *de*[2] Deo cui non repugnat talis implicatio.

5. Ad quintum dicendum quod licet illud sit verum, simplicissimum esse diversimode potest[3] latèns et patens. Aliquibus

---

[1] *cogitari* fehlt in der Hs. [2] *de* fehlt in der Hs.

[3] *esse diversimode potest.* Diese Stelle ist sehr schwer zu entziffern. Ob ich das Richtige getroffen habe?

enim patet trinitas appropriatorum quibus latet trinitas personarum; aliquibus patet entitas quibus non patet quiditas, quia quantum ad cognitionem *si est* maxime patet, quantum ad cognitionem *quid est* maxime latet.

6. Ad sextum dicendum quod licet sit supra animam secundum naturam, tamen est intra secundum notitiam et extra secundum repraesentationem, in quantum omne[1] verum clamat, Deum esse, sicut visum est.

7. Ad septimum quod ultimo dicitur, quod nullus[2] cognoscat principium, nisi cognoscat terminos, verum est; sed quorundam terminorum est notitia manifesta, quorundam autem occulta. Et rursus de significato terminorum potest haberi notitia magna, maior et maxima. Et secundum hoc intelligendum quod potest haberi notitia plena vel per modum comprehensivum, *et*[3] sic solus Deus cognoscit se, ut est Deus; vel clara et perspicua, et sic cognoscitur a beatis; vel ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et hoc potest esse omnibus manifestum: quia cum quilibet sciat se non semper fuisse, scit se habere principium, et sic de omnibus aliis; et quia haec notitia omnibus se offert, et hac cognita scitur Deum esse, verum est indubitabile quantum est de se.

---

[1] *omne.* In der Hs. steht *omnis.*

[2] *quod nullus.* Die Hs. liest *quod verum nullus.*

[3] *et* fehlt in der Hs.

IX. Thomas von Aquino.

Die einschlägigen, auf das anselmische Argument bezüglichen Stellen des hl. Thomas († 1274) habe ich nach der Ausgabe, die zu Paris unter dem Datum 1660 in 23 Bänden erschien, zum Abdruck gebracht.

In librum Boethii de Trinitate Expositio.

Quaest. I Art. III.

Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur.

Ad tertium sic proceditur. 1. **Videtur quod** primum quod a mente cognoscitur sive percipitur, sit ipse Deus . . .

6. Item, naturaliter cognita et quae non possunt intelligi non esse, sunt illa quae primo nostrae cognitioni occurrunt. Sed cognitio existendi Deum omnibus est naturaliter inserta, ut Damascenus[1] dicit: nec potest Deus cogitari non esse, ut Anselmus[2] dicit: ergo Deus est primum quod a nobis cognoscitur.

Sed contra.

. . . . . .

Respondeo.

. . . . . .

Ad sextum dicendum quod Deum esse quantum est in se est per se notum, quia sua essentia est suum esse; et hoc modo loquitur Anselmus: non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata dicitur esse inquantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

Sententiarum Lib. I Distinctio III.

Quaest. I Art. II.

Utrum Deum esse sit per se notum.

Ad secundum sic proceditur. 1. **Videtur quod** Deum esse sit per se notum . . .

4. Praeterea, illud est per se notum quod non potest cogitari non esse; sed Deus non potest cogitari non esse: ergo ipsum esse per se est notum.

[1] *De fide orthod.* 3 (*PG* 94, 794 C).

[2] *Prosl.* 3 (oben S. 5 f.).

Probatio mediae est per Anselmum dicentem [1]: Deus est quo maius cogitari non potest. Sed illud quod non potest cogitari non esse est maius eo quod potest cogitari non esse [2]; ergo Deus non potest cogitari non esse . . .

Contra . . .

Respondeo quod de cognitione alicuius rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quoad nos. Loquendo igitur de Deo secundum se, ipsum esse est per se notum et ipse est per se intellectus, non per hoc quod faciamus ipsum intelligibilem, sicut materialia facimus intelligibilia in actu. Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse est per se notum. Aut secundum suppositum, id est considerando ipsum Deum secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum . . .

Ad quartum dicendum quod ratio Anselmi ita intelligenda est: quod postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare nihil huius modi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest.

Summa Contra Gentiles.

Lib. I Cap. X.

Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum **Deum esse** superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt . . . quod Deum esse per se notum est; ita quod eius contrarium cogitari non possit; et sic Deum esse demonstrari non potest.

Quod quidem videtur ex his:

Illa enim per se esse nota dicuntur, quae statim notis terminis cognoscuntur; sicut cognito quid est totum et quid est pars statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huius modi autem est hoc quod dicimus Deum esse; nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam quod in intellectu et in re est maius est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est maius, ut ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

Item, cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum esse per se notum est . . .

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

---

[1] *Prosl.* II (oben S. 5). [2] *Prosl.* III (oben S. 5).

Cap. XI.

Praedicta autem opinio provenit:

Partim quidem ex consuetudine . . .

Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter et quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est, cum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos . . .

Nec oportet ut statim cognita huius nominis *Deus* significatione Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit . . . Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine Deus non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu, et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura. Nec etiam oportet, ut secundo ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus qui eum intueri non potest per seipsum sed ex effectibus eius. Et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando proceditur . . .

De Veritate.

Quaest. X Art. XII.

Utrum Deum esse sit per se notum menti humanae sicut prima principia demonstrationis quae non possunt cogitari non esse.

Duodecimo quaeritur utrum . . . et videtur **quod sic**.

2. Praeterea, Deus est quo maius cogitari non potest, ut Anselmus[1] dicit[2]; sed illud quod potest cogitari non esse est minus illo quod non potest cogitari non esse: ergo Deus non potest cogitari non esse . . .

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XIII[3]: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* . . .

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem invenitur triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, ut Rabbi Moyses narrat . . .

Alii dixerunt, ut Avicenna . . .

Alii vero, ut Anselmus, opinantur quod Deum esse sit per se notum in tantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse, quamvis hoc possit exterius proferre et verba quibus profert cogitare interius . . .

---

[1] *Prosl.* II (oben S. 5). [2] *Prosl.* III (oben S. 5). [3] v. 1.

Duarum opinionum sequentium utraque secundum aliquid vera est. Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos . . . Ad hoc autem quod sit per se notum oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti in qua concluditur praedicatum . . . in Deo esse suum includitur in eius quiditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse . . . et ideo secundum se est per se notum. Sed quia quiditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum . . .

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si esset ex parte ipsius quod non esset per se notum; nunc autem quod potest cogitari non esse est ex parte nostra, quia sumus deficientes ad cognoscendum ea quae sunt in se notissima. Unde hoc quod Deus potest cogitari non esse non impedit quin etiam sit quo maius cogitari non possit . . .

Ad primum in contrarium dicendum quod Anselmus in *Prosl.* ita exponit quod insipiens intelligatur dixisse in corde: *Non est Deus* in quantum haec verba cogitavit, non quod hoc interiori ratione cogitare potuerit.

Summa Theologica.

Pars I. Quaest. II Art. I.

Utrum Deum esse sit per se notum.

Ad primum sic proceditur. **1. Videtur quod** Deum esse sit per se notum . . .

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota quae statim cognitis terminis cognoscuntur . . . Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus* statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius cogitari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu quam quod est in intellectu tantum; unde cum intellecto hoc nomine *Deus* statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re: ergo Deum esse est per se notum . . .

Sed contra . . .

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota quod praedicatum includitur in ratione subiecti . . . Dico ergo quod haec propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse ut infra patebit [1]. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota . . .

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus* non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato autem quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet id quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

[1] q. 3 a. 4.

X. Peter von Tarentaise.

Peter von Tarentaise O. P. († 1276), der unter dem Namen Innocenz V. die Kirche vom 21. Januar 1276 bis 22. Juni desselben Jahres regierte, ist Verfasser eines wertvollen Kommentares zu den Sentenzen des Lombarden. Er nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem Aristotelismus des hl. Thomas und dem Augustinismus der früheren Dominikanerlehrer. Die Quästion, die hier abgedruckt ist, habe ich dem folgenden Druck entnommen:

Innocentii Quinti in IV libros Sententiarum Commentaria,
Tomus I Tolosae 1652,
„ II „ 1649,
„ III „ 1652,
„ IV „ 1651.

Sententiarum I Distinctio III.

Quaestio I.

De cognitione Dei.

Articulus I.

An Deus a creatura sit cognoscibilis.

Articulus II.

Qualiter possit cognosci et probari Deum esse.

Ad secundum sic proceditur.

1. Richardus de S. Victore[1]: omne, quod habet esse, aut habet esse ab aeterno et a semet ipso, aut nec ab aeterno nec a semet ipso, aut ab aeterno sed non a semet ipso, aut a semet ipso sed non ab aeterno. Hoc ultimum est impossibile, quia, quando non fuit, per se incipere non potuit; si ergo aliquid esse incoepit, oportet, quod ab aliquo esse acceperit, quod nunquam coepit.

2. Aut veritas fuit ab aeterno aut non[2]: si sic: ergo aliquid est aeternum, et hoc voco Deum; si non: ergo verum erat veritatem non esse: ergo veritas est aeterna, et inde ut prius.

---

[1] I *De Trinitate* cap. 6 (*PL* 196, 893–4).

[2] Vgl. Anselm *Monol.* cap. 18 (*PL* 158, 168) und *De Veritate* cap. 1 (*a. a. O.* 469). Alexander von Hales benützt denselben Gedanken (oben S. 30).

3. Secundum Philosophum in VIII libro *Physicorum*[1]: si aliquid componitur ex duobus quorum unum invenitur sine reliquo, oportet quoque reliquum inveniri sine illo, et ponit exemplum in hydromelle, quod componitur ex aqua et melle. Videmus aliqua componi ex motore et moto et invenimus aliquid motum non movens sicut ultimum motum: ergo erit aliquid invenire movens non motum, et hoc voco Deum.

4. Omne quod movetur exit de potentia in actum[2]; omne quod exit de potentia in actum indiget aliquo ente actu educente ipsum; multa videmus moveri et exire de potentia in actum: ergo aliquid est educens illa. Illud autem habet aliquid de potentia et sic indiget altero educente ipsum, et erit sic abire in infinitum aut sistendum in aliquo primo. Et tale oportet esse aeternum: ergo etc.

5. Aut omnia sunt generabilia et corruptibilia, aut nulla sunt generabilia et corruptibilia, aut quaedam et quaedam non. Si primo modo: ergo per se aliquid esse incoepit, quod est impossibile; si secundo: ergo fallitur sensus et intellectus; si tertio modo: ergo aliquid est aeternum.

6. Omne causatum sive creatum habet causam[3]; tota universitas creatorum creata est: ergo habet causam, et illam impossibile est esse creatam.

7. Secundum Anselmum[4] Deus est, quo nil melius cogitari potest; melius autem est quod est in re non solum in cogitatione quam quod in cogitatione sola: ergo Deus est in re.

Contra:

1. Secundum Damascenum[5] omnibus existendi Deum cognitio ab ipso naturaliter est inserta; cuius vero cognitio innata est, per se notum est. Quod per se notum est, probari non potest, quia principia per se nota non probantur: ergo Deum esse probari non potest.

---

[1] 256 b. 20—24 wird wohl gemeint sein. Das Beispiel vom Honigwasser kommt dort nicht vor, wohl aber bei Averroes XII *Metaph.* comment. 35, wo es heißt: „Et est fundata super duas propositiones, quarum una est quod omne compositum ex duobus, quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiae et accidentis, verbi gratia quod hydromel, quia componitur ea aqua et melle, et mel invenitur per se, necesse est ergo ut aqua inveniatur per se. Et quia invenimus aliquod motum et movens quasi compositum ex movente et moto, et invenimus aliquod motum per se et non movens: manifestum est, quod est necesse, aliquod movens esse et non motum." — Über die Geschichte dieses Beispiels in der griechischen, arabischen, jüdischen und scholastischen Philosophie vgl. Baeumker, *Witelo* S. 326.

[2] Vgl. Thomas I q. 2 art. 3 in corpore articuli: „Prima autem et manifestior via est . . . movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum etc."

[3] Vgl. Wilhelm von Auxerre arg. 1 (oben S. 26), Richard Fischacre arg. 10 (oben S. 24) und Alexander von Hales I q. 3 m. 1 *quod sic* 4 (oben S. 29).

[4] Vgl. *Prosl.* 2 (oben S. 5).

[5] I *De fide orthod.* cap. 3 (*PG* 94, 794).

2. Secundum Augustinum libro *Soliloq.*[1]: intelligibilis est Deus, intelligibilia sunt scientiarum spectamina, sed differenter; et assignat differentiam: Deus per se ipsum, illa per ipsum; sicut terra per lucem illustrantem et lux per se ipsam visibilis est: ergo per Deum declarantur scientiarum spectamina: ergo ipse per illa declarari non potest, alias esset circulus.

3. Aut aliquid est in mundo non potens mala quae sunt impedire sed volens, aut nolens sed potens, aut non volens nec potens, aut potens et volens. Si primo modo: ergo nihil omnipotens; si secundo modo: ergo nihil summe iustum; si tertio modo: ergo nec omnipotens nec iustum; si quarto modo: ergo mala non fierent; fiunt autem: ergo nil est in mundo quod sit summe potens et summe iustum: ergo Deus non est in mundo.

4. Maius est quod ita est, quod non potest cogitari non esse, quam quod potest. Deus autem secundum Anselmum[2] est illud quo nil melius cogitari potest: ergo non potest cogitari non esse; sed nil tale est: ergo Deus non est.

Respondeo:

Deum esse uno modo est quasi lux et causa cognoscibilitatis omnium cognoscibilium sive principiorum sive conclusionum, altero modo est quasi principium per se notum, altero modo conclusio demonstrationis, altero modo articulus fidei.

Nam cognoscibile aliquid dupliciter potest considerari: aut secundum se in propria natura — sic Deus est per se notum, quia cum sit immaterialis per se est intelligibilis, et non facit ipsum intellectus noster actu intelligibilem abstrahendo sicut cetera intelligibilia — aut in comparatione ad nos, et hoc dupliciter: aut in ratione generali secundum quam relucet in omnibus suis effectibus in quantum est veritas, bonitas et huius modi et sic etiam est per se notum; aut in ratione propria qua dicitur Deus vel summum bonum, et hoc dupliciter. Nam propter elongationem sui a sensu non statim occurrit intellectui sicut cetera principia, ut omne totum maius est sua parte; huius modi enim principia cognoscimus statim ubi terminos cognoscimus, sicut dicit Philosophus in I *Poster.*[3]. In cognitionem ergo divini esse est devenire dupliciter: vel ratiocinando id est ab effectibus in cognitionem causae discurrendo, aut simpliciter assentiendo. Primo modo est conclusio demonstrationis, secundo modo est articulus fidei.

Primo modo harum quatuor considerationum illuminat semper intellectum, secundo modo cognitio eius inserta est naturaliter, tertio modo intellectus per effectus eius intelligit eum, quarto modo per fidem simpliciter assentit in eum.

Solutio oppositorum[4].

Ad primum in contrarium de cognitione inserta naturaliter respondeo: cognitio haec inserta dicitur esse confuse et in generali in quantum inserta est

[1] I cap. 8 (*PL* 32, 877): „Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi sole illustrentur."

[2] Vgl. *Prosl.* cap. 2 (oben S. 5).

[3] 72 b. 23–25. [4] Diese Überschrift fehlt in der Vorlage.

notio veri et amor boni, unde et omnia bonum appetunt, et sic dicuntur appetere Deum, non in propria ratione.

Ad secundum: „Spectamina scientiarum per ipsum cognoscuntur" respondeo: verum est per ipsum secundum rationem generalem qua veritas est, non secundum propriam qua Deus dicitur; vel per ipsum effective, non per ipsum dispositive, sicut per cognitionem principiorum devenitur in cognitionem conclusionis.

Ad tertium: „aut aliquid est potens etc." respondeo: aliquid est potens impedire mala, sed non volens; nec ideo iniustum, quia scit et potest et vult de malis quae sunt elicere maiora bona quam ipsa sint mala, ut ex Iudaeorum malitia mundi redemptionem.

Ad quartum: „Nihil est, quod non possit cogitari non esse etc." respondeo: cogitari Deum non esse potest intelligi dupliciter secundum Anselmum [1]: aut quod cogitatur oratio hoc significans, aut quia cogitatur res significata; et hoc dupliciter: aut in ratione speciali qua dicitur Deus, aut in ratione generali qua dicitur veritas, bonitas et huius modi. Duobus primis modis Deus potest cogitari non esse, ultimo modo non potest, ita quod intelligatur id quod cogitatur. Non enim potest cogitari veritas non esse, cum hoc cogitari non possit nisi veritate existente.

[1] *Prosl.* cap. 4 (oben S. 6).

XI. Ägidius von Rom.

Für den hier gebotenen Text des Gründers der Augustinerschule Ägidius von Rom († 1316) standen mir drei Quellen zur Verfügung:

A = Der Venediger Druck vom Jahre 1492 (Hain 125)[1].
B = Eine Hs. des Britischen Museums Reg. 10 CVIII.
C = Eine Hs. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek = clm. 6941[2].

Sententiarum Lib. I Distinctio III.

Apostolus namque ait etc. . . .

Circa praesentem lectionem sunt duo dubitanda.

Primo de cognitione Dei in se, et hoc quantum ad primam partem lectionis, ubi cognitio Dei simpliciter inquiritur.

Secundo de cognitione eius per vestigium . . .

Quaestio I.

De cognitione Dei in se[3].

Circa primum quaeruntur quatuor:

Primo, utrum Deum possimus cognoscere in vita ista.

Secundo, utrum Deum esse sit per se notum.

Tertio, utrum possit demonstrari.

Quarto, utrum per naturales rationes possit cognosci trinitas personarum.

Articulus I.

Utrum Deum possimus cognoscere in vita ista[4].

. . . . . .

Articulus II.

Utrum Deum esse sit per se notum[5].

Secundo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum et videtur quod non.

1. Quia propositiones per se notae sunt dignitates; tales autem de facili gnoscimus; in cognitionem Dei de facili devenire non possumus, cum intellectus

[1] Dieses Werk findet sich auf der Stadtbibliothek zu Trier mit der Signatur 1262 (1186). Durch die Güte des Herrn Dr. Kentenich konnte ich dasselbe längere Zeit benützen, wofür hier bestens gedankt sei.

[2] Beide Hss. gehören wohl dem XIV. Jahrh. an. *B* ist die ältere.

[3] Der besseren Übersicht halber habe ich eine von der Ausgabe von 1492 abweichende Einteilung mit entsprechenden Überschriften für die Artikel gegeben. Meine Einteilung ist im Text selbst begründet.

[4] Quaestio I in der Ausgabe von 1492.

[5] Quaestio II in der oben genannten Ausgabe.

noster se habeat ad ipsum sicut oculus noctuae ad lucem diei, ut scribitur II *Metaph.*[1].

2. Praeterea, illud quod est per se notum a nullo negatur; sed multi philosophi negaverunt causam agentem et per consequens Deum, cum sit primum agens: ergo etc.

3. Praeterea, posuit Empedocles omnia fieri a casu ut narratur in II *Phys.*[2]; sed quo hoc ponit negat Deum esse: non igitur est per se notum.

4. Praeterea, quod est per se notum, si negatur ore, corde non negatur; sed dicitur in *Psalmo*[3]: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.

5. Praeterea, probat Avicenna in *Metaph.* sua[4] Deum esse posse demonstrari; sed hoc non esset, si esset per se notum: ergo etc.

In Contrarium est

1. Quia secundum Anselmum[5] Deus est quo maius cogitari non potest; sed, si posset cogitari non esse, aliquid esset maius eo, quia illud[6] non posset cogitari non esse: non ergo potest cogitari non esse ut ostendit Anselmus ibidem scilicet *Prosl.* cap. III[7]; sed hoc est esse per se notum, cuius contrarium cogitari non potest: ergo etc.

2. Praeterea, tunc est propositio per se nota, quando praedicatum est de ratione subiecti: sed Deo verissime competit esse, ut vult Augustinus V *de Trin.* cap. 2[8]: ergo etc.

Respondeo

Dicendum quod aliqui distinguunt hoc[9] quod est esse per se notum, quia dupliciter potest hoc intelligi: vel in se, et tunc Deum esse, est per se notum, quia esse maxime est de ratione Dei cum sit ipsum esse; sed si loquamur[10] in comparatione ad nos, iterum[11] distinguunt: quia hoc vel erit in suo simili; et tunc Deum esse est per se notum, quia quicquid cognoscimus est quaedam similitudo et quaedam participatio divinae veritatis; in se tamen Deum esse quoad nos non est per se notum, et ratio est, ut dicunt, quia illud est per se notum cuius ratio praedicati continetur in subiecto, et ideo statim cum scimus quid est subiectum assentimus propositioni. Et inde est quod quaedam sunt

---

[1] II (I) 993 b. 9—11. Aristoteles redet hier nicht von Gott, sondern von den selbst evidenten Wahrheiten. Seine Worte lauten: *ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

[2] Gemeint kann nur die Stelle 196 a. 20 ff. sein. Hier aber wird nicht erzählt, daß Empedocles das Werden aller Dinge dem Zufall zuschreibt. Er gehört nur zu denjenigen, die den Zufall als Erklärung zuweilen anwenden: *ταῦτ' ἐνίοτε χρώμενοι.*

[3] XIII 1. [4] Tract. 1 cap. 1. [5] *Prosl.* II (oben S. 5).

[6] *illud*] *illud quod A.* [7] oben S. 5 f.

[8] *PL* 42, 912: „Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit."

[9] *A hic.*

[10] *B C;* dagegen *A vel in comparatione ad nos sed si loquamur . . .*

[11] *iterum A B sic B.*

principia communia omnibus, quaedam sapientibus, ut distinguit Boethius in libro *de Hebdom.*[1] quia si[2] termini positi in propositione sunt noti cuilibet, sicut totum et pars, affirmatio et negatio, et huiusmodi, tunc formantur inde communes animi conceptiones quoad omnes: ut omne totum est maius etc., et de quolibet affirmatio etc. Sed si termini non sint noti cuilibet sed sapientibus, sicut incorporalia et talia — nam vulgus incorporalia apprehendere non potest — formatur inde communis animi conceptio quoad sapientes, ut incorporalia in loco non esse.

Si igitur Deum esse esset per se notum nobis: vel omnis sciret quid est Deus, vel saltem sapientes hoc scirent. Sed cum nullus in via sciat quid sit Deus, nulli in via est hoc per se notum, sed est notum per se his qui sunt in patria qui ipsam quiditatem Dei vident.

Sed ista positio[3] non est bona, nam cum in via possimus hoc videre, quod esse Dei est ipse Deus, et quod esse Dei includitur in quiditate Dei, in via possumus hoc scire, quod nullus cogitat Deum, nisi cogitet ipsum esse. Nam in ceteris aliis a primo esse est praeter rationem quiditatis, et ideo possunt intelligi absque eo, quod intelligantur esse. Solus autem primus habet quiditatem indistantem ab esse; solus ipse non poterit cogitari non esse. Et quia hoc est esse per se notum: quod non potest cogitari non esse: oportet nos ergo dicere, Deum esse, esse aliquo modo per se notum, etiam quoad nos. Et quod ipsi dicunt, quod tunc de Deo sciremus, quid est, aequivocant in eo quod est, quid est; nam non oportet scire de Deo *quid rei* sed *quid nominis*. Unde et Philosophus IV *Metaph.*[4], ubi disputat contra negantes principia, ait, quod modus optimus procedendi contra tales est in videndo quid significant nomina; et licet de Deo non possimus scire *quid rei*, possumus tamen scire quid est quod dicitur per nomen; et hoc scito: quia est ipsum esse, quia est aliquid quo maius cogitari non potest et huius modi, statim intelligimus ipsum esse, propter quod est per se notum; nam incorporalia in loco non esse est per se notum sapientibus et tamen sapientes quiditates incorporalium videre positive non possunt, licet aliquo modo scire possunt quid est, quod dicitur per nomen.

Notandum autem quod tria dicuntur de propositione per se nota quae verificantur de ista propositione Deus est: primum est, quia praedicatum debet esse de ratione subiecti, et hoc innuit Philosophus I *Poster.*[5], cum dicit principia cognoscimus cum terminos cognoscimus; hoc autem invenitur in propositione dicta, quia esse est de ratione Dei ut dictum est. — Secundo, est aliquid per se notum quia directe negari non potest ut patet ex IV *Metaph.*[6]

---

[1] *PL* 64, 1311 *B:* „Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est: nam ita una communis est ut omnium hominum sit . . . alia vero est doctorum tantum."

[2] *si* fehlt *A B.* [3] *positio B C* dagegen *ratio A.*

[4] IV (III) 1006 a. 18—22 wird diese Art des Vorgehens empfohlen. Wörtlich habe ich die Stelle nicht gefunden.

[5] *ἀλλὰ καὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης εἶναί τινά φαμεν ἢ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν* (72 b. 23—25). Nach der älteren lateinischen Übersetzung: „Sed et principium scientiae esse quoddam dicimus, in quantum terminos cognoscimus (Thomas *Opp.* I p. 163).

[6] IV (III) 1012 a. 24—25.

de Heraclito, qui negabat illud principium *de quolibet affirmatio* etc., sed indirecte quia credebat entia esse in tanto fluxu quod statim prolata propositione posset proferri contrarium: non ergo intelligebat illud principium nec directe negabat, quia illa verificatio contradictoriorum non esset[1] simul. Ita etiam nullus directe negat Deum esse et, si hoc negat, est indirecte quia non apprehendit quid est quod dicitur per hoc nomen Deus. Unde et Anselmus *Prosl.* cap. IV[2] quod haec verba, scilicet: *Deus non est*, dicere potest aliquis in corde aut sine ulla significatione aut cum aliqua extranea significatione: igitur directe Deum esse negare non possumus. Non potest autem dici quod Anselmus intelligit de cognitione Dei *quid est*, secundum quod habetur in patria et ideo eis solum est per se notum cum ipse ibi dicat se non posse intelligere Deum non esse. — Tertium, quod dicitur de propositione per se nota, quod quilibet eam probat auditam, ut dicit Boetius in libro *de Hebdom.*[3], quod non est intelligendum nisi praesupposita significatione nominis, et quicunque intelligeret quid est quod dicitur per hoc nomen Deus statim istam propositionem probaret auditam, scilicet Deum esse.

Solutio oppositorum[4].

Ad argumenta tamen solvenda valet distinctio data a Boethio in *de Hebdom.*[5], quod aliquae sunt communes animi conceptiones sapientibus, aliquae omnibus; et ista est communis animi conceptio non omnibus sed sapientibus solum, quia soli sapientes scire[6] possunt quid est quod dicitur per hoc nomen Deus et ideo a sapientibus non potest cogitari non esse. Unde et Anselmus *Prosl.* cap. III[7] ait: „Cur itaque dixit insipiens in corde suo non est Deus cum tam in promptu sit rationali menti Deum maximum omnium esse. Cur, quia stultus et insipiens“: est igitur Deum esse per se notum non omnibus sed sapientibus.

1. Ad primum dicendum, quod non arguit argumentum quod Deum esse non per se notum sed quod de difficili devenimus in quid est quod dicitur per hoc nomen Deus.

2. Ad secundum dicendum, quod non est per se notum omnibus sed solum sapientibus et ideo a nullo vere sapiente negatur. Vel possumus dicere, quod illi philosophi, qui negaverunt causam agentem, non negaverunt directe Deum esse[8], sed posuerunt aliquid, quo posito sequebatur Deum non esse; sicut multi non negant *„de quolibet affirmatio etc.“* et tamen[9] ponunt aliquid quo posito sequitur contradictio.

3. Per hoc patet solutio ad tertium, quia Empedocles non negavit Deum esse in se sed posuit aliquid, quo posito sequebatur Deum non esse.

4. Ad quartum dicendum, quod est per se notum non omnibus sed sapientibus et ideo nihil inconvenientis, si stultus hoc negat.

5. Ad quintum dicendum, quod patebit inferius, quomodo Deum esse demonstratur et est per se notum.

---

[1] *esset B C, erat A.* [2] oben S. 6. [3] *PL* 64, 1311 B.
[4] Diese Überschrift fehlt in den Hss. und der Ausgabe.
[5] *PL* 64, 1311 B. [6] *B C,* dagegen *A scire soli sapientes.*
[7] oben S. 6. [8] *esse* fehlt in *A.*
[9] *negant . . . tamen* = die Lesart von *C.*

Articulus III.

Utrum Deum esse possit demonstrari.

Tertio quaeritur utrum Deum esse possit demonstrari et videtur **quod non.**

1. Quia si hoc demonstraretur tunc esset conclusio demonstrationis; sed conclusio demonstrationis constat ex passione et subiecto, ut potest patere ex libro *Posteriorum*[1]: igitur Deo aliqua passio et aliquod accidens inerit; quod est contra Augustinum V *de Trinitate* cap. 5[2] ubi dicit quod „in Deo nihil secundum accidens dicitur".

2. Praeterea, scribitur VI *Metaph.*[3] quod substantiae non est demonstratio; sed esse Dei est substantia Dei: ergo etc.

3. Praeterea, idem de se ipso demonstrari non potest; sed esse Dei est ipse Deus, ut dicit Avicenna[4]: ergo etc.

4. Praeterea, quod est per se notum non demonstratur, quia immediatorum non est demonstratio ut dicitur I *Poster.*[5]; sed Deum esse est per se notum ut probatum est: ergo etc.

Ir. Contrarium

1. est Avicenna in principio *Metaph.* suae[6], qui dicit Deum esse posse demonstrari.

2. Praeterea, probare quia est res, est probare esse rem; sed per effectus probatur, quia est causa: ergo et esse causam: per creaturas igitur, cum sint effectus Dei, probare poterimus esse Deum.

Respondeo

Dicendum, quod duo sunt, quae faciunt difficultatem in quaestione ista[7]: primum est, quia esse Dei est ipse Deus; secundum est, quia esse Deum est per se notum, quorum utrumque repugnat demonstrationi huius quod est Deum esse.

Et ideo notandum quod demonstrare Deum esse non est demonstrare esse divinum de Deo, quia tunc idem esset quod demonstratur et de quo demonstratur, et substantiae esset demonstratio; sed demonstrare Deum esse est declarare quid est, quod importatur per hoc nomen Deus, quod patet ex omnibus demonstrationibus quae hoc probant. Ex eo enim quod declaratum est quod per hoc nomen Deus importatur id quod penitus est immobile, id quod penitus est perfectum, id quo maius cogitari non potest etc. huius modi. Quia tale non potest non esse, statim intellectus consentit Deum esse. Isti autem modo demonstrationis non repugnat quod esse Dei est ipse Deus,

---

[1] Wohl aus I 75 b. 1—3.

[2] *PL* 42, 914: „In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur."

[3] Die Stelle *Metaph.* VI (V) 1025 b. 14—16 wird wohl gemeint sein: *διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεος.*

[4] Dieser Gedanke kommt vor *Metaph.* tract. 8 cap. 4: „non habet quidditatem nisi quod est necesse esse et hoc est anitas." [5] 72 b. 19—30.

[6] Tract. 1 cap. 1, wo Avicenna zeigt, daß die Fragen nach Gottes Dasein und Eigenschaften metaphysische Probleme sind.

[7] *ista C;* dagegen *ibi A.*

cum hoc non demonstretur de eo, sed ratio huius termini *Deus* declaretur. Rursum cum illo modo demonstrandi potest stare quod Deum esse sit per se notum sapientibus, quia illud quod est sic per se notum non habet rationes terminorum notas cuilibet; et ideo non est contra rationem quod aliquid sit per se notum et tamen declaretur quantum ad id quod importatur per nomina ibi posita. Et secundum istum modum demonstrationis sumpti sunt omnes modi, per quos declaratur Deum esse.

Illud autem quod importatur per hoc nomen Deus tripliciter cognoscitur, per excellentiam, per causalitatem et per remotionem, ut dicitur VII *de divinis Nominibus* [1].

Excellit autem Deus quantum ad praesens quadrupliciter creaturas: primo quantum ad eminentiam potentiae, secundo quantum ad plenitudinem perfectionis, tertio quantum ad excellentiam bonitatis, quarto quantum ad plenitudinem pulchritudinis; et secundum hoc sunt quatuor demonstrationes in littera positae, per quas declaratur Deum esse. Nam cum declaratum est quod Deus est illud quod eminet omnibus rebus, cum necesse sit tale esse, de necessitate concluditur Deum esse. Simile est de perfectione, nam cum sit necessarium esse perfectissimum, cum hoc sit Deus, necesse est Deum esse. Item cum sit necessarium esse optimum et pulcherrimum necesse est Deum esse. Hos etiam modos innuit Philosophus; nam primum modum quantum ad eminentiam potestatis innuit in principio *Coeli et Mundi* [2], ubi ait quod laudare habemus Deum unum Creatorem praeeminentem proprietatibus rerum. Secundum modum qui sumitur ex plenitudine perfectionis innuit V *Metaph.* [3], ubi dicit, quod est dare aliquod perfectum simpliciter in quo congregantur perfectiones omnium generum et huius modi est Deus secundum Commentatorem [4]. Tertia demonstratio quae sumitur ex excellentia bonitatis sumitur in fine XII [5], ubi dicitur quod bonum primum est bonum ducis ad quod bonum omne aliud bonum ordinatur, quod idem est quod habere rationem optimi. Quartus modus ex pulchritudine sive ex nobilitate, quia pulchrum in spiritualibus idem est quod nobile, innuitur circa medium XII [6], ubi dicitur quod Deus est unus, aeternus, nobilis in fine nobilitatis.

Secundo modo declaratur illud quod dicitur per hoc nomen Deus per causalitatem. Causat enim quantum ad praesens quatuor in hoc universo ex

---

[1] *PG* 3, 869 D—872 A: *εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῷ καὶ τάξει κατὰ δύναμιν ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.*

[2] Arist. *Opp.* t. V fol. 6^{v} (Venetiis 1560): „secundum istum numerum tenemur magnificare Deum creatorem remotum a modis creaturarum.“ Diese Stelle fehlt im griechischen Text; cf. 268^{a} der Berliner Ausgabe. Dem hl. Thomas war die Stelle unbekannt; cf. *Opp.* III p. 5.

[3] V (IV) 1021 b. 30—1022 a. 1. Dem Sinne nach zitiert.

[4] V *Metaph.* comment. 21: „Et ita est dispositio primi principii scl. Dei.“

[5] XII (XI) 1075 a. 11—15.

[6] In der lateinischen Übersetzung (Venetiis 1560) heißt es (XII cap. 3): Deus igitur est unus, aeternus in fine nobilitatis.“ Diese Worte bilden einen Teil eines Abschnittes (F) der im griechischen Text nicht vorkommt. Anderseits stimmt F sachlich fast mit dem vorhergehendem Abschnitt E überein, dem auch der griechische Text entspricht XI (XII) 1072 b. 14—30.

quibus declarari habet. Primo causat esse quia totum universum per ipsum est, secundo motum, tertio concordiam, quarto ordinem; et ex hoc sumuntur quatuor demonstrationes, quas ponit Damascenus I libro cap. 3 [1]. Prima est quia cum sit aliquod ens vertibile, et vertibile praesupponit invertibile, et creabile increabile: igitur aliquod est ens increabile, et hoc est Deus. Hoc idem est arguere: omne creatum est ab aliquo, cum non sit abire in infinitum nec dare circulationem in causis, est devenire ad causam non causatam quod est Deus. Et illa demonstratio sumitur ex eo quod Deus creat res et dat esse rebus. Hanc demonstrationem tangit Philosophus II *Metaph.* [2], ubi ostendit quod in agentibus non est abire in infinitum. Secunda sumitur ex motu, quia omne quod movetur ab alio movetur: devenire est ergo ad penitus immobile, et hoc est Deus. Hanc etiam tangit Philosophus VIII *Phys.* [3], ubi probat, quod est devenire ad aliquod penitus immobile. Tertia sumitur ex connexione, nam cum videamus partes universi esse sic contrarias et diversas, oportet esse aliquod connectens, et hoc est Deus [4]. Hanc etiam tangit Philosophus in principio I *Meteor.* secundum veterem translationem, ubi dicitur quod sic ea, scilicet elementa, disposuit Deus gloriosus cuius fama est sublimis. Quarta sumitur ex ordine: cum enim videamus naturam ordinate agere et semper propter bonum, oportet aliquid [5] esse quod naturam dirigat propter bonum, quasi propter optimum omnia agunt, aliter autem omnia essent a casu. Hoc etiam innuit Philosophus in II *de Anima* [6], ubi dicit quod omnia appetunt illud optimum, scilicet esse divinum, et propter illud agant quicquid agunt.

Tertius modus est per remotionem. Sed ille modus probat ea quae probant primi modi, nam ex eo quod est dare perfectissimum est dare aliquid in quo nulla imperfectio, et hoc est Deus; et sic etiam de aliis modis. Patet igitur quomodo demonstratur Deum esse, quia in eo quod declaratur quid dicitur per hoc nomen Deus, et hoc tripliciter: secundum excellentiam, secundum quem modum habentur quatuor demonstrationes, quas ponit magister et innuit Philosophus; secundum causalitatem, secundum quem modum habentur quatuor demonstrationes, quas ponit Damascenus et innuit Philosophus; et secundum remotionem qui modus potest diversificari secundum omnes dictos modos.

Solutio oppositorum.

1. Ad primum dicendum, quod non demonstratur aliqua passio de Deo cum demonstratur Deum esse, sed declaratur quid est quod dicitur per hoc nomen Deus, ut patuit.

2. Per hoc patet solutio ad secundum, quia non oportet substantiam demonstrari.

3. Per hoc etiam patet solutio ad tertium, quia idem non demonstratur de se ipso.

4. Ad quartum autem patet solutio per iam dicta, quia non est inconveniens, aliquid esse per se notum et demonstrari modo, quo dictum est.

---

[1] *De fide orthod.* (*PG* 94, 793—798). [2] II (I Minor.) 994 a. 5—7, 11—19.
[3] 256 a. 13 ff.
[4] Vgl. Matthaeus ab Aquasparta I d. 2 a. 1 q. 1 *tertio* (oben S. 55).
[5] *aliquid B, quid A.*
[6] 415 a. 29—62: *ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.*

XII. Heinrich von Gent († 1293).

Für die hier in Betracht kommenden Quaestionen aus der Summa des Doctor Solemnis habe ich folgenden Druck benützt[1]:

Summae Quaestionum Ordinariarum Theologi recepto prœconio Solemnis Henrici a Gandavo cum duplici repertorio. Tomus Prior. Parisiis 1520.

Summae Quaestionum Ordinariarum Tom. I.

Articulus XXI.

De Deo an sit in se et absolute.

Quaestio I.

Utrum Deus habeat esse.

Circa primum arguitur, quod Deus non habeat esse, id est, quod Deus non sit.

1. Primo sic: si Deus est, tale est quo maius cogitari esse non potest; quia aliter finitus esset et limitatus, et nullum finitum ponitur Deus. Tale quidem impossibile est poni esse, quia quolibet posito in esse, potest excogitari maius, ut est, quod continet in se quicquid est suum et etiam quicquid est alterius a se; quia omne ex duobus coniunctum maius cogitatur quam singulum per se: ergo etc.

2. Secundo sic: si Deus est, tale quid est, quod habet in se omnis boni et nobilis infinitatem. Sed unum infinitum nullum aliud secum compatitur: vel sui generis, quia totum quod sui generis est occupat; vel contrarii multo fortius, quia unum contrariorum non compatitur secum suum contrarium, sed destruit ipsum: ergo si Deus est, nullum erit malum in rebus, cum sit ipse bonus, nullumque aliud erit in rebus bonum et nobile. Consequens est manifeste falsum: ergo et antecedens.

In Contrarium.

1. Est primo illud, quod de Deo dicit Propheta in *Psalmo*[2]: *Tu autem idem ipse es;* et Moyses loquens in persona Dei dicit *Exod.* 3[3]: *Ego sum.*

[1] Die Verwaltung der kgl. Universitätsbibliothek zu Königsberg hat mir ihr Exemplar bereitwilligst zur Verfügung gestellt, wofür an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen sei.

[2] 101, 28. [3] v. 14.

2. Secundo in contrarium est illud, quod Anselmus arguit in *Prosl.*[1] sic: Id est quo maius et melius excogitari non potest; Deus est huius modi: ergo etc. Maiorem probat sic: cum dicit id quo maius et melius cogitari non potest, audiens intelligit quod dicitur: ergo est in eius intellectu; sed non potest esse in solo intellectu eius, quoniam ipsum quod est in intellectu et etiam in re maius est eo quod est in solo intellectu: quare, cum quod est in re per cognitionem potest esse in intellectu et potest cogitare esse in re, maius potest cogitari eo quod est in solo intellectu. Est ergo necessario in re id quo maius cogitari non potest. Probat autem minorem sic: quoniam si Deus non esset quo maius cogitari non posset, tunc intellectus noster posset excedere Deum, et creatura posset cogitare aliquid melius Deo et maius, quod falsum est ergo etc.

Responsio:

Dicendum ad hoc quod, licet secundum quod dicit Iohannes Damascenus[2], tantum praevaluit perniciosa malitia naturae hominum ut quosdam in irrationabilissimum et omnium malorum pessimum perditionis barathrum perduceret, ut dicant Deum non esse. Quorum insipientiam secretorum enuntiator David exprimens, ait: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*[3]. Tamen in hoc quod Deus sit, omnes quorum non est corrupta natura consentiunt; et hoc, quia hoc docet natura, dicente Damasceno[4]: Non relinquit nos Deus in omni moda ignorantia sui; omnibus enim cognitio essendi Deum naturaliter inserta est, quia hoc etiam sacra attestatur scriptura dicente David in Psalmo[5]: *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus.* Hoc denique universa clamat creatura, dicente beato Augustino XV *De Trinitate*[6]: „Neque divinorum librorum tantum modo auctoritas Deum esse praedicat, sed omnis, quae nos circumstat, creatura, ad quam etiam nos pertinemus; universa enim ipsa rerum natura proclamant habere se praestantissimum conditorem.“ Hoc deinde ex ipsis creaturis efficacissime ratio convincit humana, dicente Augustino[7] consequenter: „Qui nobis mentem rationemque dedit, qua viventia non viventibus, sensu praedita non sentientibus, intelligentia non intelligentibus, immortalia mortalibus, incorruptibilia corruptibilibus, immutabilia mutabilibus, incorporalia corporalibus praeferenda videmus, ac per hoc rebus creatorem sine dubio proponimus.“ Et *de verbis Domini* dicit et habetur in *Glossa Rom.* 1[8]: „ut Deus, qui invisibilis

---

[1] cap. 2 f. (oben S. 5 f.). [2] *PG* 94, 793. [3] *Ps.* 13, 1.

[4] I *De fide orthod.* 1 (*PG* 94, 789): *οὐκ ἀφῆκε μέντοι ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐν παντελεῖ ἀγνωσίᾳ. Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.* [5] 99, 3. [6] cap. 4 (*PL* 42, 1061).

[7] Diese Stelle ist die unmittelbare Fortsetzung der vorhergehenden.

[8] D. h. Petrus Lombardus *Collectanea in Epist. D. Pauli: Ad Rom.* 1 19 (*PL* 191, 1326). Dieselbe Stelle bis *impossibile est fieri* zitiert er auch I Sent. dist. 3 (vgl. *PL* 192, 529 und Bonaventurae *Opp.* t. I p. 62). Die Worte werden in beiden Fällen als ambrosianisch bezeichnet; tatsächlich sind sie (bis *impossibile est fieri*) dem Ambrosiaster entnommen (*PL* 17, 57). Hrabanus (*PL* 111, 1296) bietet denselben Text mit einer unbedeutenden Abweichung. Die folgenden Worte *Hoc philosophi . . . cognoverunt* sind augustinischen Ursprungs. Bei Migne (*PL* 191, 1326 Anm. 54) wird auf August. *De Verbis Domini* als Quelle hingewiesen. Wahrscheinlich liegt hier eine kurze Zusammenfassung der Gedanken des ersten Kapitels des *Sermo* 241 (*PL* 38, 1133) vor.

est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem sua visibilitate monstravit ut per certum incertum posset sciri, et ille esse omnium Deus crederetur qui hoc fecit quod ab his impossibile est fieri. Hoc philosophi nobiles quaesierunt interrogantes creaturas de Creatore omnium specie ac dispositione artificem cognoverunt.“ Omnibus autem et qualibus rationibus hoc de Deo ex creaturis noverunt inferius videbitur.

Deum igitur esse firmissime tenendum est.

Solutio oppositorum [1].

1. Ad primum in oppositum, quod quolibet ente posito poterit aliquid maius cogitari, dicendum quod verum est de ente finito, quia quolibet finito apposita per cognitionem entitate, quae est in alio finito, fit maius. Non autem verum est de ente infinito; infinitum enim appositione finiti non potest fieri maius, quia non recipit appositionem, ut augeatur in se sub ratione illa qua est infinitum, quia infinities continet quodlibet finitum, unde et tali infinito non posset maius cogitari . . .

2. Ad secundum, quod infinitum simile non compatitur et contrarium destruit, dicendum, quod est infinitum extensione, de illo verum est quod dimensiones suae totum locum occupant et ideo non compatitur secum aliquod dimensionatum; aliquod tamen non dimensionatum bene secum compateretur Infinitum vero virtute et simplicitate, cuius modi est Deus, nullum ens expellit, immo omne ens penetrat et continet et compatitur secum, sicut causa causatum, nec solum ens et bonum, sed et defectum entis et malum, quia non est aliquid contrarium bono quod ipse est formaliter, eo quod malum non privat bonum quod ipse est, sed bonum aliquod creaturae cui contrariatur . . .

Articulus XXII.

De Deo an sit in comparatione ad nostram notitiam.

Quaestio II.

Utrum Deum esse sit homini notum naturaliter per se.

Nullo ergo modo ista propositio: *Deus est*, cuicunque intelligenti potest esse per se nota, quantacunque certitudine nota sit. Iterum ergo et iterum resolvendo sermonem dico: quia etsi homo per studium suum scire potest et intelligere hoc nomine Deus significari id quo maius excogitari non potest [2] et ita quod non potest cogitari non esse [3], etiamsi cum hoc studio suo sciat quod est purum esse et ita quod non possit non esse, hoc nihil est ad faciendum propositionem per se notam . . .

[1] Diese Überschrift fehlt in der Ausgabe.
[2] cf. S. Anselm. *Prosl.* cap. 2 (oben S. 5).
[3] cf. S. Anselm. *Prosl.* cap. 3 (oben S. 6).

XIII. Nicolaus Occam.

Eine Handschrift des Kommentars zum ersten Buch der Sentenzen, den Nicolaus von Occam (Ocham) O. F. M., Lektor zu Oxford, gegen Ende des 13. Jahrhunderts[1] schrieb, habe ich zu Florenz in der Biblioteca Nazionale unter der Signatur *Conv. G 5, 858* gefunden. Das *Incipit* lautet: „Veteris ac novae legis . . . Quaeritur de subiecto theologiae et quod sit Deus videtur." Derselbe Kodex enthält auch den Kommentar des Nicolaus zum zweiten Sentenzenbuch.

Sententiarum Lib. I Distinctio III.

Apostolus namque ait.

Quaestio II.

Quaeritur secundo

an Deum esse sit per se notum.

Quod non.

Videtur . . .

Item, per se notum etsi possit negari ore, non tamen corde; sed insipiens negat corde Deum esse in Psalmo[2].

Dicendum quod non est inconveniens, si stultus hoc negat. Unde Anselmus *Proslog.* III[3] „Cur" inquit „dixit insipiens in corde suo etc." et respondet „quia stultus et insipiens est".

Contra:

Anselmus *Proslog.*[4] probat non posse intelligere Deum non esse. Et arguit sic: Deus est quo magis vel maius excogitari non potest; sed si contingeret intelligere Deum non esse, esset intelligere aliquid maius, scilicet aliquid quod non contingeret intelligere non esse; sed tale non posset esse nisi Deus: ergo etc.

Respondeo:

Quod quidam distinguunt sic esse per se notum dupliciter: vel absolute, et sic Deum esse est per se notum sibi ipsi vel

[1] Vgl. A. G. Little, *Grey Friars in Oxford* (Oxford 1892) S. 158.
[2] *Ps.* 13, 1. [3] Oben S. 6. [4] cap. 3 (oben S. 6).

angelis, quia Deus est ipsum esse secundum Augustinum V *De Trinitate* cap. 2 [1], vel in comparatione ad nos, et hoc dupliciter: vel in suo simili, et sic per se notum est, quia quicquid cognoscimus est quaedam similitudo Dei et quaedam participatio divinae veritatis, ut ostendit Anselmus *Proslog.* XIV [2]; vel in se quoad nos, sic non est per se notum. Et tunc omnes vel saltem sapientes sciebant quid esset Deus, quod falsum est.

Sed contra hoc est demonstratio Anselmi [3], qui ostendit Deum non esse non posse cogitari. Et Damascenus dicit libro 1 cap. 1 [4] quod cognitio de Deo naturaliter est nobis inserta. Item, per rationem: illud est per se notum ubi in ratione subiecti clauditur praedicatum; sed ad vitandam infinitatem per naturalem rationem necesse est invenire aliquid a quo esse eius sit omnino indifferens, et tale non potest cogitari non esse, et huiusmodi non est nisi Deus.

Item, ratio eorum non valet, quia sufficit cognoscere quid significatur per nomen de Deo, licet non quid sit secundum naturam et essentiam; et hoc possumus facere in via. Dicitur ergo quod Deum esse est per se notum simpliciter cognitis terminis: tum quia praedicatum est de intellectu subiecti, tum quia esse eius est omnino indifferens ab ipso, tum quia directe negari non potest, licet indirecte negatur . . .

Unde scito, quod significatur per hoc nomen Deus, impossibile est Deum esse negari, ignorato tamen potest. Unde Anselmus *Proslog.* IV [5] haec verba, scilicet, Deus non est, dicere potest aliquis in corde sine ulla significatione aut cum aliqua extranea significatione: ergo directe Deum esse negare non possumus.

[1] *PL* 42, 912: „Sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit."

[2] *PL* 158, 255: „Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit te? An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem."

[3] *Prosl.* cap. 3 (oben S. 6).

[4] *De fide orthod.* (*PG* 94, 789 B): *Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.* [5] oben S. 6.

XIV. Richard von Middleton.

Für den hier zum Abdruck gebrachten Text des Richard von Middleton[1] O. F. M. († gegen 1300)[2] konnte ich nur eine Quelle benutzen: die Venediger Ausgabe von 1509, die mir P. Bernadinus Jacoby O. F. M., Guardian des Klosters Frauenberg bei Fulda, gütigst zur Verfügung stellte.

Sententiarum I. Distinctio III.

Articulus I.

De cognitione Dei a creatura[3].

Quaestio II.

Utrum Deum esse sit nobis per se notum.

Secundo quaeritur utrum Deum esse sit nobis per se notum.

Et videtur quod sic:

1. Secundum Anselmum[4] *Prosl.* II. Deus est quo magis cogitari non potest; sed illud, quo magis cogitari non potest, non potest putari non esse, quia maius est id, quod non potest putari non esse, quam illud, quod potest putari non esse: ergo, cum tale sit nobis per se notum, Deum esse est nobis per se notum.

2. Item Damascenus lib. 1 cap. 1[5] dicit quod cognitio existendi Deum omnibus ab ipso naturaliter inserta est.

3. Item Hugo I *De Sacramentis* p. 3 cap. 1[6] dicit quod Deus ab initio sic in homine cognitionem suam temperavit ut, sicut nunquam quid esset[7] poterat comprehendi, sic nunquam quia esset poterat ignorari[8].

---

[1] Richardus de Mediavilla.

[2] Überweg-Heinze *Grundriß* II[9] 327.

[3] Diese Überschrift fehlt in der Vorlage. Dagegen sagt Richard, wo er die Einteilung der Artikel angibt: „Circa hanc partem huius tertiae distinctionis possunt quaeri tria: primo de cognitione a creatura . . .“ Ebenso fehlen die folgenden Überschriften. [4] oben S. 5.

[5] *De fide orthod.* (*PG* 94, 789 B): *Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.*

[6] *PL* 176, 217. [7] Hugo: quid esset totum.

[8] Hugo: sic quia esset nunquam prorsus posset ignorari.

4. Item Philosophus I *Poster.*[1] vult illud esse principium per se notum, quod cognoscimus in quantum terminos cognoscimus; sed scito quid dicitur per istum terminum *Deus* et per hunc terminum *esse* statim videtur veritas istius: *Deus est*, quia Deus est purum esse: ergo Deum esse est nobis principium per se notum.

Contra:

1. Damascenus libro 1° cap. 3°[2]: In tantum invaluit[3] perniciosa hominum malitia ut dicant Deum non esse. Sed intellectus non potest contradicere rei per se notae: ergo Deum esse non est per se notum.

2. Item secundum Philosophum III *De Anima*[4], intellectus compositus praesupponit simplicem; sed non est nobis per se notum quid est Deus: ergo Deum esse non est nobis per se notum.

3. Item secundum Avicennam I *Metaph.* c. 1[5] Deum esse non est manifestum per se.

Respondeo:

Deum esse nobis esse per se notum dupliciter potest intelligi, scilicet aut quantum ad conditiones sibi et creaturae communes non communitate univocationis sed analogiae quae sunt ens, unum, bonum et verum, aut quantum ad conditiones a quibus hoc nomen Deus imponitur, ad significandum, quae sunt fovere universa, posse consumere omnem malitiam, considerare omnia. Sicut enim dicit Damascenus lib. 1 cap. 9[6] *theos* id est Deus dicitur ab eo quod est *thei* id est fovere universa vel ab *aethera* id est ardens — Deus enim consumens omnem malitiam est — vel a *theaste*, id est considerando omnia, nulla enim eum latent.

Primo modo Deum esse est per se notum, quia aliquid ens esse et aliquod unum esse et aliquod verum esse et aliquod bonum esse ultro se offerunt cognitioni nostrae. Secundo modo, quamvis Deum esse sit per se cognoscibile, tamen proprie loquendo de nobis per se noto ipsum esse non est nobis per se notum, quia quamvis esse aliquod ens fovens omnia et potens consumere omnem malitiam et omnia considerans sit per se cognoscibile quantum est ex parte sua et quamvis naturae nostrae insertum sit unde possumus investigando devenire in cognitionem quia est aliquid ens tale, tamen intellectus noster non de necessitate statim assentit quod sit aliquid ens tale, sicut de necessitate statim assentit quod de quolibet affirmatio vel negatio et quod omne totum maius est sua parte quando ista proponuntur vel occurrunt cogitationi. Sic procedunt argumenta ad partem secundam.

---

[1] 72 b. 23—25. [2] *De fide orthod.* (*PG* 94, 794).

[3] Die Ausgabe von Richard liest: *invanuit.*

[4] Ist etwa 430 a. 26 ff. gemeint?

[5] Tract. 1 lib. 1 cap. 1.

[6] In der Ausgabe des Richard steht cap. 20. Die Stelle findet sich I *De fide orthod.* cap. 9 (*PG* 94, 836—7): *Δεύτερον δὲ ὁ θεὸς ὄνομα, ὃ λέγεται ἐκ τοῦ θέειν καὶ περιέπειν τὰ σύμπαντα ἢ ἐκ τοῦ αἴθειν, ὅ ἐστι καίειν. ὁ γὰρ θεὸς πῦρ καταναλίσκον πᾶσαν κακίαν ἐστίν. ἢ ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ πάντα. Ἀλάθητος γάρ ἐστι καὶ πάντων ἐπόπτης.*

Solutio oppositorum.

1. Ad primum in oppositum cum dicitur, quod maius est illud, quod non potest putari non esse quam illud quod potest putari non esse etc. dico quod non est verum quando rei quae a nobis non potest putari non esse hoc convenit propter maximam et conaturalem sui ad nostrum intellectum proportionem; et rei quae potest a nobis putari non esse hoc convenit non propter eius in essendo debilitatem sed propter suam in essendo sublimitatem; quia in tantum transcendit intellectus nostri debilitatem, quod ex suis naturalibus non potest nisi debiliter et de difficili attingere ad existentiae illius entis cognitionem.

2. Ad secundum dicendum quod illud verbum Damasceni intelligendum est de cognitione quantum ad generales conditiones supradictas. Aut ideo hoc dicit quia naturae nostrae insertum est unde investigando devenire possumus in cognitionem quia Deus est quantum ad conditiones a quibus hoc nomen Deus imponitur ad significandum.

3. Simili modo potest dici ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod illud principaliter est per se nobis notum quod cognoscimus in quantum terminos cognoscimus quantum ad illud quod de significato termini ultro offert se nostrae cognitioni; sed cognito significato huius termini Deus quantum ad illud quod de ipso ultro offert se cognitioni nostrae non propter hoc statim cognoscimus ipsum esse, loquendo de cognoscendo ipsum esse modo secundo.

Quaestio III.

Utrum Deum esse possit demonstrari.

Tertio quaeritur utrum Deum esse possit demonstrari; et videtur

Quod non:

1. Quia secundum Philosophum I *Poster.*[1]: Demonstratio est per priora; sed nihil est prius divino esse: ergo esse de Deo demonstrari non potest.

2. Item principium demonstrationis non est demonstrabile, quia aliter procederent demonstrationes in infinitum; sed secundum Avicennam VIII *Metaph.* cap. 5[2]: Deus est demonstratio de omni quod est: ergo ipse Deus demonstrari non potest nec suum esse cum esse Dei idem sit quod Deus.

3. Item medium in demonstratione debet esse medium inter subiectum et praedicatum vel definitio subiecti; sed nihil potest esse medium inter Deum et esse suum, nec Deus habet definitionem, ut dicit Avicenna VIII *Metaph.* cap. 5[3]: ergo non potest demonstrari esse de Deo.

---

[1] 71 b. 20 – 22: *ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καί αἰτίων τοῦ συμπεράσματος.*

[2] Die Ausgabe liest cap. 2, aber mit Unrecht. In cap. 5 heißt es mit Bezug auf Gott: „quod est altissimus et gloriosus et quod non habet definitionem et quod non potest fieri demonstratio de eo, sed ipse est demonstratio de omni quod est."

[3] Wiederum steht cap. 2 für cap. 5. Die in der vorhergehenden Anmerkung enthaltene Stelle ist hier gemeint. Vgl. auch cap. 4: „Primus igitur non habet genus et ideo non habet differentiam; quia enim non habet genus, non habet differentiam: ideo non habet definitionem."

4. Item Augustinus XI *De Civitate Dei* cap. 4[1]: „Deum esse credimus"; sed creditum demonstrari non potest: ergo Deum esse demonstrari non potest.

Contra:

1. Avicenna VIII *Metaph.* cap. 5[2] dicit quod de Deo sunt signa manifesta: sed omne tale demonstrabile est: ergo Deum esse demonstrari a nobis potest.

2. Item videmus unam rem magis esse quam aliam[3]. Hoc autem non potest esse nisi per maiorem et minorem approximationem ad illud quod summe est: ergo demonstratum videtur esse aliquod ens quod summe est et tale ens Deus est.

Respondeo:

Secundum Philosophum I *Poster.*[4] est quaedam demonstratio propter quid, qua demonstratur passio de subiecto per causam, et est quaedam demonstratio quia, in qua demonstratur causa per effectum. Loquendo de prima demonstratione dico quod non possumus demonstrare Deum esse, quia esse Dei causam non habet per quam possumus ipsum demonstrari de Deo. Loquendo autem de demonstratione quae est per effectum, sic dico quod possumus demonstrare Deum esse multipliciter.

1. Primo sic in nobis experimur legem naturalem quae immutabilis est. Nobis autem per se notum est legem immutabilem non posse nobis imprimi nisi ab aliquo qui simpliciter immutabilis est: ergo ex his, per se notis concluditur aliquem esse qui simpliciter immutabilis est, et hic est Deus.

2. Item, experimur appetitum nostrum non posse plenarie quietari in quocunque bono creato; sed nobis per se notum est omnem naturalem appetitum rationalis creaturae quietari posse ab aliquo nisi impedimentum apponatur accidentale: ergo ex his tanquam ex per se notis concluditur esse aliquod increatum bonum quod nostrum appetitum potest plenarie quietare, et hoc Deus est.

3. Item, scimus tanquam per se notum quod omne quod movetur ab aliquo movetur[5]; sed per se notum est quod in moventibus et motis non est procedere in infinitum. Ex quo sequitur esse unum primum motorem simpliciter immobilem, et hoc est Deus.

4. Item, dissonantia non veniunt ad concordantiam semper vel frequenter nisi per aliquam concordantem — haec est per se nota — ; sed in mundo multae sunt res naturarum dissonantium in unum ordinem concordantes[6] semper vel fre-

---

[1] *PL* 41, 319.

[2] Wiederum steht cap. 2 in der Ausgabe. Die hier gemeinte Stelle ist die unmittelbare Fortsetzung des Zitats in *Quod non* 2: „Sed ipse est demonstratio de omni quod est, immo sunt de eo signa manifesta."

[3] Dieses Argument erinnert an Anselm *Monol.* IV. Vgl. auch Thomas I q. 2 a. 3 cap. „*Quarta via etc.*"

[4] 78 a. 22 ff.

[5] Dieses Argument ist Arist. VIII *Phys.* (256 a. 13 ff. 258 b. 4—9, 259 a. 20 ff.) entlehnt.

[6] Diesem Argument liegt der zweite Beweis des hl. Johannes Damascenus zugrunde; vgl. *PG* 94, 796 C, D.

quenter, et haec est per se nota: ergo sequitur naturarum omnium dissonantium in ipso mundo esse aliquem concordantem, et hic est Deus.

5. Item, omnia entia tam sensibilia quam intellectualia tendunt in finem, haec est per se nota; sed si esset finis ultra finem in infinitum, appetitus naturalis voluntatis nostrae non tenderet ad quiescendum in fine, quia hic appetitus vanus esset cum esset ad aliquid quod nullo modo haberi posset: ergo restat quod omnium entium est finis ultimus, et hic est Deus.

Solutio oppositorum.

1. Ad primum in oppositum cum dicitur quod demonstratio est per priora dico quod verum est de demonstratione propter quid, non de demonstratione quia.

2. Ad secundum, cum arguitur quod Deum esse est principium demonstrationis etc., dico quod sic debet intelligi: quia nobis impressit lumen quo scimus de subiecto demonstrare passionem. Non quod haec propositio *Deus est* sit principium per se notum quoad nos ad demonstrandum de subiecto passionem, vocando per se notum, sicut dicimus per se notum esse quoad nos hoc principium *„de quolibet affirmatio vel negatio“* et istud *„omne totum est maius sua parte“*. Praeterea principia aliquo modo probari possunt a posteriori. Unde et Philosophus IV *Metaph.*[1] disputat contra negantem principia.

3. Ad tertium dicendum quod maior non est vera nisi de demonstratione qua demonstratur praedicatum de subiecto per causam.

4. Ad illud quod arguitur quarto per auctoritatem Augustini dico quod Deum esse per demonstrationem scimus et tamen habemus fidem qua hoc credimus, quamvis demonstrare nesciremus et per quam cum ipsis demonstrationibus per quas demonstramus Deum esse illi veritati firmius assentimus.

---

[1] IV (III) 1005 b. 25 ff.

XV. Wilhelm von Ware.

Die zwei Quaestionen des Wilhelm von Ware (Warre, Guarra, Varro etc.) O. F. M., des Lehrers des Duns Scotus, die hier zum Abdruck gebracht werden, habe ich seinen *Quaestiones super IV Libros Sententiarum* entnommen.

Folgende Hss. habe ich benützt:

A = Wiener Hofbibliothek 1424,
B = Wiener Hofbibliothek 1438,
C = Merton College Oxford 103 [1],
D = Leipziger Universitätsbibliothek Cod. lat. 527.

Das *Incipit* lautet: Quoniam testante beato Augustino . . .

Quaestiones super libros Sententiarum.

Quaestio XIV.

Quaeritur utrum Deus sit.

Quod non:

1. Anselmus *Proslogii* [2] cap. 2: Deus est „quo maius cogitari non potest“: si igitur Deus esset, haberet essentiam infinitam; sed hoc est falsum: ergo etc. *Probatio minoris.* Primo. Illa potentia quae potest hoc solum et non aliud est finita; similiter illa essentia quae ita est haec quod non alia est essentia finita; sed essentia divina ita est haec essentia quod non alia: ergo etc.

2. Item, quod ita est hic quod non alicubi est finitum secundum locum: igitur similiter quod ita est haec essentia quod non alia est finitum essentia [3].

3. Item, quando potentiae sunt improportionales, et actus similiter; sed si Deus esset, haberet potentiam infinitam quae esset improportionabilis potentiae cuiuslibet creaturae, quare cum potentia

[1] Die Hs. *C* habe ich nur für Quaestio 21 benützt.

[2] *A B Monol., D Monol.* cap. 3. Die Stelle findet sich oben S. 5.

[3] *finita essentia B D, finitum A.*

creaturae finita moveat in tempore, potentia ista infinita moveret in instanti; consequens est falsum: ergo et illud ex quo sequitur.

4. Item, sicut se habet substantia infinita ad substantiam finitam, sic corpus finitum ad corpus infinitum; sed si esset aliquod corpus infinitum, non pateretur secum aliud corpus: igitur similiter si esset aliqua substantia infinita, non pateretur secum aliam substantiam; sed nunc videmus quod alia sunt: ergo etc.

5. Item, si esset caliditas infinita, non esset secum aliquid eiusdem generis et naturae, quia necesse esset quod omnis perfectio caliditatis esset in ipsa, nec aliquid contrarium, puta frigiditas, quia ipsam destrueret; igitur similiter si esset bonitas infinita, non pateretur secum aliquam malitiam; sed multa malitia est in mundo isto: ergo etc.[1].

6. Item, si Deus esset, haberet in se infinitas perfectiones; sed hoc non potest esse, quia si sic, sequeretur quod pars esset aequalis toti[2]. *Probatio assumpti.* Ab illis infinitis perfectionibus quae essent in Deo, si Deus esset, circumscribo per intellectum duas perfectiones et tunc quaero de illis residuis: aut sunt finitae aut infinitae. Non potest dici quod sunt finitae, quia tunc cum non sint subtractae nisi duae perfectiones, essent finitae illis duabus additis cuius contrarium positum est: ergo sunt infinitae, sed cum residuae perfectiones coniunctae illis duabus cum se habeant tanquam totum ad perfectiones alias circumscriptis duabus, et illae tanquam pars, cum omnes perfectiones sunt infinitae circumscriptis duabus, adhuc sunt infinitae, et nihil sit minus infinito nisi finitum secundum Aristotelem VI *Physicorum*[3], sequitur, quod pars sit aequalis toti, quod est inconveniens.

In Contrarium.

1. Est Boetius de *Hebdomadibus* in fine[4], ubi dicit quod bonum summum esse voce omnium clamatur. Haec est sententia *De causis* cap. 4 in principio[5].

[1] *ergo etc.* fehlt in *A*.

[2] *quia sequitur quod pars sit aequalis toti A*.

[3] D. h. dem Gedankengang des VI *Physicorum* gemäß.

[4] Die Stelle kommt nicht wörtlich *a. a. O.* vor; cf. *PL* 64, 1313—4.

[5] Cap. 5 bei O. Bardenhewer: *„Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute“* (Freiburg i. B. 1882) S. 168: „non deficiunt linguae a narratione eius, nisi propter narrationem esse ipsius.“

2. Item, Augustinus XV *de Trinitate* cap. IV[1] et Anselmus (?) libro tertio in principio[2]: „neque enim divinorum librorum tantum modo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat habere se praestantissimum Conditorem."

Respondeo:

In illa quaestione sic est procedendum: primo declarandum est, quod Deus est; secundo, quod est infinitus secundum essentiam; tertio, quod est infinitus secundum potentiam.

§ 1. Deum autem esse potest ostendi *ex motu*. Haec est via et sententia Aristotelis VIII *Physicorum*[3] et Commentatoris XI *Metaphysicae*[4]. Aristoteles sic arguit: Omne quod movetur ab alio movetur; sed non est abire in infinitum: igitur est devenire ad aliquod movens immobile, vel quod moveat se; sed quod aliquid moveat se est impossibile, quia tunc esset in potentia in quantum movetur et in actu in quantum movet, quod est impossibile. Sed revera illa via de se non valet, quia per illam probationem posset probari quod angelus non moveret se nec voluntas esset movens se ipsam, quod est contra Anselmum[5]. Si autem dicatur quod non movet se, quia est actus purus, iam peteretur quod debet probari.

Secundo patet Deum esse *ex ordine causarum*. Haec est via Aristotelis, et[6] II *Metaphysicae*[7] arguit sic: hoc est causatum ab alio et illud ab alio, et non est abire in infinitum in causis efficientibus: igitur est devenire ad primam causam, quae non est causata ab alio, quia si non est primum, nec aliquid posterius.

---

[1] *PL* 42, 1061. Dieses Argument fehlt in *B D*.

[2] Es ist mir unmöglich, festzustellen, welches Werk hier gemeint ist Die Hs. *A* scheint *Anselmus* zu lesen. Vielleicht liegt ein Schreibfehler vor.

[3] 256 a. 13 ff. 258 b. 4–9 259 a. 20 ff.

[4] XI *Metaph.* bei Wilhelm von Ware = XII *Metaph.* in der Ausgabe von 1560. Dort in comment. 35 wird das Dasein des *movens non motum* bewiesen.

[5] *De concordia gratiae et liberi arbitrii* cap. XI (*PL* 158, 537): „Voluntas . . . facit voluntarios motus: ipsa vero se suis affectionibus movet; unde dici potest instrumentum se ipsum movens."

[6] *et* fehlt in *A*.

[7] II (I minor) 994 a. 5–7, 11–19.

Tertio patet hoc *ex regimine universi,* et haec est via Aristotelis XII *Metaphysicae*[1] et Damasceni libro I cap. 3[0], ubi dicit Damascenus[2]: Omnia quae sunt aut sunt creabilia aut increabilia; creabilia vero ab aliquo increabili condita sunt: oportet igitur conditorem increabilem esse. Si enim esset creatus omnino ab alio creatus esset, donec deveniretur ad omnino increabile.

Quartus modus procedendi ad ostendendum Deum esse *ex imperfectione rerum.* Nam si est dare magis et minus, iustum est dare aliquod iustum perfectum per essentiam, per cuius participationem alia dicuntur iusta; et haec est via Anselmi *Monologii* cap. 1[3]: „Quaecunque" ait „iusta dicuntur ad invicem pariter sive magis sive minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam quae non est alia et alia in diversis. Cum igitur omnia bona si comparantur ad invicem" ait „aequaliter aut inaequaliter sunt bona, necesse est quod omnia bona sint per aliquid quod intelligitur idem in diversis sive illud aequaliter sive inaequaliter consideretur de illis." Haec Anselmus.

Quinto *ex possibilitate rerum;* nam quaelibet res, quia possibilis est, non habet de se firmitatem et permanentiam; sed habet hoc ab alio. Haec est via Richardi libro I *de Trinitate* cap. 8[4] et Avicennae[5].

Sexto patet hoc *ex illustratione super mentes nostras;* et haec est via Augustini *De libero arbitrio* libro 2 cap. 12[6]. Per hoc enim quod videmus aliquas veritates immutabiles, quae non possunt videri mente nostra quae mutabilis est, probat aliquam veritatem esse primam.

§ 2. Secundum sic declaratur, scilicet, quod Deus sit infinitus secundum essentiam. Nam Deus est simplicitatis in-

[1] XII (XI) 1075 a. 11–15 wird wohl hier gemeint sein.

[2] *De fide orthod.* (*PG* 94, 795).

[3] *PL* 158, 145. Nicht ganz wörtlich zitiert.

[4] *PL* 196, 894. Vielleicht meint Wilhelm von Ware die Stelle: „Si nihil a semet ipso fuisset, non esset omnino unde ea existere potuissent, quae suum esse a semet ipsis non habent, nec habere valent." Die Hss. lesen hier cap. 4. Die einzige Stelle in jenem Kapitel, die hierher bezogen werden kann: „Omnia quae coeperunt esse ex tempore pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse: unde et eo ipso eorum esse non tam ratiocinando colligitur quam experiendo probatur." (*PL* 196, 892.)

[5] *Metaph.* tract. I lib. 2 cap. 2. [6] *PL* 32, 1259. Die Hss. lesen cap. 4.

finitae: igitur non est componibilis alteri nec aliquid sibi componibile nec componitur ex partibus: ideo non habet finitatem: igitur est infinitus.

Hoc idem patet sic: quodlibet finitum determinatur ad certum genus entis; sed Deus non est in aliquo genere.

Item, quia Deus est actus purus, ideo nullam habet possibilitatem; nam ex illo latere quo aliquid habet possibilitatem non est actus purus, sed in potentia ad aliquam perfectionem quae sibi potest addi, sicut ei quod non complet rationem quanti potest fieri additio ex illa parte ex qua non complet rationem quanti. Cum igitur Deus sit actus purus, sequitur quod sit infinitus.

Item, in ordine rerum est dare aliquid pure passivum et aliquid compositum ex potentia et actu et aliquid pure activum; sed illud quod est pure passivum, puta materia, cum potentia dicatur in comparatione ad actum est in potentia ad omnem actum et perfectionem: igitur quod est pure[1] activum sicut Deus habebit in se omnes perfectiones: igitur Deus secundum essentiam est infinitus.

§ 3. Ex isto sequitur ultimum, scilicet quod Deus est infinitus secundum potentiam.

Ex quo enim secundum proportionem essentia est proportio potentiae, et essentia Dei, sicut iam dictum est, est infinita: igitur et potentia est infinita, quia secundum Aristotelem, VIII *Physicorum*[2], in corpore finito non est potentia infinita, sicut ibi probat, quare nec potentia finita in essentia infinita: relinquitur igitur quod potentia Dei est infinita.

Potentia autem Dei potest comparari ad fundamentum tanquam ad illud, in quo est, et ad actum Dei[3] et ad productum tanquam ad illud ad quod. Si comparetur ad fundamentum, puta ad essentiam, patet quod est infinita, quia fundamentum est infinitum. Si comparetur ad actum, hoc potest esse dupliciter: vel ad actum intra manentem sicut est intelligere et velle, et ad hoc patet illa comparatione quod est infinita, quia intelligere divinum

[1] *purum A.*

[2] 266 a. 24 ff. besonders b. 25—27: *Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρον εἶναι δύναμιν ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει, οὐδὲ πεπερασμένην ἐν ἀπείρῳ, ἐκ τούτων δῆλον.*

[3] *actum Dei B D;* dagegen *actum A.*

idem est quod essentia divina quae est infinita et actus infinitus arguit potentiam infinitam; vel potest comparari ad actum transeuntem ad extrinsecum, et hoc dupliciter: vel ad actum creationis; et sic cum creare sit ex nihilo totum ens producere et sit distantia infinita inter ens et nihil, distantia autem infinita, arguit potentiam infinitam; vel potest comparari ad actum gubernationis, et hoc dupliciter: vel ad actum transeuntem temporaliter, et sic non est infinita, quia non arguit potentiam infinitam; movere enim lapidem quod Deus posset facere non arguit potentiam infinitam; vel ad actum manentem aeternaliter, et sic arguit potentiam infinitam. Conservare enim rem in aliquo tempore est potentiae finitae: igitur in infinito tempore potentiae infinitae.

Si comparatur ad productum, hoc dupliciter: vel ad productum intra, sicut ad Verbum vel Spiritum Sanctum; et sic cum tale productum sit infinitum, arguit potentiam infinitam; vel ad productum extra, et hoc dupliciter: vel ad unum solum, et sic non arguit potentiam infinitam quantum est ex parte producti, cum sit finitum, et finitum in quantum finitum non arguat potentiam infinitam, licet ex modo productionis arguat; vel potest comparari ad productum extra, quod potest esse quantum ad totum processum temporis, et sic arguit potentiam infinitam. Producere enim semper et nunquam tot, quin plura possit producere, hoc est potentia infinitae. Haec est sententia Aristotelis VIII *Physicorum* [1], ubi eandem potentiam quam removet a corpore attribuit moventi; sed certum est quod potentia infinita duratione non repugnat corpori nec ipsam removet a corpore, si illa ratio debeat valere secundum potentiam infinitam in vigore; sed, sicut dictum est iam, potentia quam removet a corpore sive magnitudine tribuit moventi primo, quare etc. Hoc etiam dicit Commentator super I *Coeli et Mundi* [2] quod nullum infinitum movet in tempore determinato [3] et quod nullum corpus habet potentiam infinitam, sicut habet prima causa

[1] 267 b. 22 ff.

[2] Über die Unmöglichkeit eines unendlichen Körpers handelt Averroes *De Coelo et Mundo* 1 comment. 33—75. Für den ersten hier erwähnten Punkt sind besonders zu beachten comment. 41 und 65; für den zweiten comment. 75.

[3] *nullum infinitum movet in tempore determinato A; ultimum infinitum movet in tempore indeterminato B D.*

movens. Quare cum corpus non habeat potentiam infinitam in vigore et istam habeat substantia prima movens, sequitur conclusio principalis.

Solutio oppositorum.

1. Ad primum principale dicendum, quod aliter accipienda est ratio infinitatis potentiae et essentiae, quia infinitas potentiae accipitur ex hoc quod nunquam potest tot facere quin possit plura. Infinitas autem [1] essentiae non accipitur ita quod nunquam possit esse tot quin plura, sed infinitas essentiae accipitur tanquam continens infinitas perfectiones, et ideo non est simile.

2. Ad illud de loco dicendum quod si arguitur uniformiter nullum est inconveniens, ut si dicam quod tantum est in hoc loco est finitum: igitur quod est in hac essentia tantum est finitum; talis non est essentia divina quia una existens est in omni essentia. Si autem dicatur quod ita est hic locus quod non alius est finitus, igitur similiter quod ita est haec essentia: ergo etc; dico quod *li* „hic" aut determniat locum finitum aut infinitum: si finitum, verum est, si infinitum, falsum est. Si enim locus esset infinitus, non esset alius locus et tamen esset infinitus.

Item non est simile, quia nullus locus continet virtualiter perfectiones omnium locorum, et ideo potest stare quod illud quod ita est hic locus quod non alius sit finitum. Sed essentia divina unitate continet omnes perfectiones omnium essentiarum et ideo, licet sit ita haec quod non alia, formaliter tamen ex hoc non sequitur, quin sit in se infinita.

3. Ad tertium dicendum quod concedo conclusionem quod Deus posset movere in non tempore; vel dico quod quia potentiam suam moderatur voluntate, cum sit agens liberum, non oportet quod agat ex toto impetu sicut potentia naturalis.

4. Ad aliud dico quod haec est ratio, quare si corpus infinitum esset [2], non posset esse aliud corpus, quia eorum unum habet aliquid expellere; sed si esset corpus infinitum quod posset alia corpora penetrare, possent esse alia corpora cum corpore infinito; sed modo sic est in proposito, quia essentia divina penetrat

[1] *autem* fehlt in *A*.

[2] *corpus infinitum si esset A, si corpus esset infinitum B.*

omnem aliam essentiam, et ideo possunt esse in ipsa multae aliae essentiae.

5. Ad aliud dico quod, sicut Augustinus dicit *De immortalitate animae* cap. 12 [1], Deo nihil est contrarium, et ideo nihil corrumpitur per infinitam existentiam suam per contrarietatem, sicut accipit argumentum. — Vel dicitur quod non est simile de calefactione ignis et sua virtute, quia actio ignis est naturalis et ideo ignis agit secundum totam suam virtutem et impetum. Deus autem ipse virtutem suam moderatur voluntate et ratione.

6. Ad aliud respondetur multipliciter. Quidam dicunt quod illa suppositio supponit impossibilia et ideo seipsam destruit. Si enim ab infinitis perfectionibus possent subtrahi duae, sicut supponit casus, illae subtractae possunt iterum addi; additio autem omnis repugnat infinito et est contra rationem suam.

Sed contra hoc arguitur sic: certum est quod quilibet sanctus videt Deum in patria sub finitis rationibus, et si est ita, tunc quaeratur de illis residuis rationibus quas non videt beatus: aut sunt finitae aut infinitae. Si finitae, igitur his additis illis, quas videt, erunt omnes perfectiones Dei finitae, quod falsum est. Si infinitae, pars erit aequalis toti et unum infinitum maius alio, et fiet idem argumentum quod primum. Aliter dicitur quod unum infinitum est minus alio et aliud maius: verbi gratia, accipiantur infiniti dies Dominici et infiniti dies Iovis ex una parte, accipiantur infiniti dies Martis solum ex alia parte; certum est, dicunt ipsi quod infinitis diebus Dominicis et infinitis diebus Iovis possum subtrahere infinitos dies Dominicos et adhuc remanebunt infiniti dies Iovis; ex alia parte non possum subtrahere infinitos dies Martis, quia tunc nihil remaneret: quare ex una parte est unum infinitum maius alio. Ad probationem Aristotelis quod [2] nihil est minus infinito nisi finitum, dicunt [3] quod verum est quod illud

---

[1] *A* cap. 28, *B D* cap. 16. In Wirklichkeit ist cap. XII (*PL* 32, 1031): „Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est. Ex qua si habet animus id ipsum quod est . . . nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit."

[2] *A* hat hier *dicunt quod.*

[3] *A nisi finitum quod, B nisi quod finitum est dico quod.*

quod est minus omni infinito est finitum, non tamen illud quod est minus aliquo infinito. Sed contra illud arguo sic: accipiamus ex una parte semper duos dies Martis ex uno latere correspondentes[1] duobis diebus scilicet Dominici et Iovis, quaeram ergo, utrum in infinitum possim accipere duos dies Martis de infinitis diebus Martis correspondentibus duobis diebus ex alio latere, aut non. Si sic, tunc infinitum ex alia parte qua accipio infinitos dies Dominicos et infinitos dies Iovis non est maius infinito ex alia parte, quia semper est accipere duos dies Martis in infinitum contra alios dies acceptos in infinitum ex alia parte. Si dicatur quod non conveniat accipere in infinitum duos dies Martis correspondentes[2] aliis diebus in infinitum acceptis ex alia parte: contra: tunc finiti binarii evacuarent infinitum numerum, scilicet infinitos dies Martis, quod videtur impossibile.

Unde dico quod nullum infinitum est maius alio, et haec est sententia Avicennae VI *Naturalium summa* p. 5 cap. ultimo, ubi dicit quod corpus minimum in infinitum dividitur sicut et maximum[3], et Commentator III *Physicorum* com. 71[4] et I *De caelo et mundo* com. 72[5] idem vult. Propter quod dicendum est aliter ad argumentum primum sic: quod sicut linea cum puncto non est maior se ipsa sine puncto, similiter infinitum cum parte finita non est maius se ipso sine parte finita, nec cum parte finita est totum ad se ipsum sine parte finita; quare nec est minus nec maius nec aequale unum infinitum alio infinito. Haec enim sunt conditiones infiniti quod nec potest dici totum nec quod habet partem; semper enim inter partem et totum est certa et determinata proportio, infinitum autem nullam proportionem habet ad partem finitam.

[1] *A correspondentibus.*

[2] *A correspondentibus.*

[3] *Corpus minimum in infinitum dividitur sicut et maximum D. in infinitum* fehlt in *A*, kommt aber in *B* vor, wo für *dividitur* d[1] primo steht, wie auch ursprünglich in *D* der Fall war. Die Korrektur im letzteren scheint von dem Schreiber der Hs. herzustammen.

[4] Tatsächlich handelt es sich um com. 71. In den Hss. besteht keine Übereinstimmung. Die Worte des Averroes lauten: „quod potest declarari in linea maiori, et si esset maxima, potest declarari in minori linea.

[5] *B D* geben keine Zahl an.

Quaestio XXI.

Quaeritur utrum Deum esse per se sit notum.

Quod non:

1. Quia quod est per se notum non potest negari; sed Deum esse negatur in Psalmo[1]: *Dixit insipiens in corde suo non est Deus*[2].

2. Item, quod est per se notum non potest demonstrari, quia si potest demonstrari, hoc erit per aliquid notius, et tunc illud non erit per se notum. Unde per se notum et posse demonstrari est oppositum in adiecto. Sed Deum esse potest demonstrari, licet a posteriori, sicut fecerunt philosophi et sancti per effectum: ergo etc.

Contra:

Quaelibet propositio vera est sui manifestativa; sed haec propositio est verissima: Deus est, et sic per consequens maxime nota.

Respondeo[3]:

Dicunt quidam quod Deum esse est per se notum, quia habet omnes conditiones[4] quae requiruntur ad propositionem per se notam, quae sunt tres: scilicet quod praedicatum sit de ratione subiecti; secundo quod non possit directe negari, licet indirecte possit, sicut Heraclitus indirecte negavit hoc principium *de quolibet affirmatio* etc. propter varietatem rerum; tertio quod statim in prolatione talis propositionis anima acquiescit. Cum igitur haec propositio *Deus est* talis sit, quia esse est de intellectu Dei, nec propositio potest negari, nisi homo accipiat eam sub extranea significatione, et etiam scito quod significetur nomine Dei statim quilibet assentit quod Deus est[5].

1. Contra hoc arguitur sic: illud quod est creditum non potest esse per se notum ei qui credit; sed Deum esse est creditum nobis: ergo etc. *Maior* patet. *Probatio minoris:* Augustinus II *De libero arbitrio* cap. 1[6]: quod scitur de Deo in praesenti non est scientia contemplatum sed fide creditum.

---

[1] *Ps.* XIII 1. [2] *A corde suo non etc.*

[3] Fehlt in den Hss. Der Übersicht wegen von mir hinzugefügt.

[4] *A B causas.*

[5] Da dem Satze der Nachsatz fehlt, scheint *per se notum est quod Deus est* oder Ähnliches ausgefallen zu sein. *Baeumker.*

[6] Vgl. *PL* 32, 1242 n. 5. „Augustinus. Illud saltem tibi certum est, Deum esse. Evodius. Etiam hoc non contemplando, sed credendum inconcussum teneo."

2. Item, XI *De civitate Dei* cap. 4 [1]: „Mundum esse conspicimus, Deum esse credimus."

3. Item, *Hebr.* 11 [2]: *Oportet accedentem credere quia est;* sed quod est creditum non est secundum se notum; ergo etc.

4. Item, Avicenna I *Metaph.* cap. 1 [3]: Deum esse non est manifestum per se nec potest per se manifestari, et ideo dicit quod Deus non potest esse subiectum in metaphysica. Aliter dicit Thomas in *Summa sua* articulo; vide ibi eam [4].

Sed contra Damascenus libro I cap. 3 [5]: Cognitio Dei omnibus est inserta.

Item, Boethius *De hebdom.* in fine [6]: summum bonum esse constat ex sententia doctorum et indoctorum.

Item, Hugo *De sacramentis* l. I p. 3 cap. 1 [7] dicit: Deus ab initio sic temperavit cognitionem suam ut sicut non potest totaliter comprehendi, ita nec totaliter ignorari.

[1] *PL* 41, 319. [2] v. 6.

[3] tract. 1 lib. 1 cap. 1: „Non est autem manifestum per se nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo." Auf diese Stelle wird hier hingewiesen.

[4] *A B D.* Dagegen hat *C* hier am Rande *opinio secunda Thomae in Summa* art. 2. Im Text fährt diese Hs. fort: . . . Metaphysica. Alii dicunt aliter quod sicut secundum Commentatorem II *Metaph.* aliqua sunt difficilis cognitionis dupliciter, scilicet in se et respectu nostri, sic aliqua propositio potest dici per se nota vel secundum se vel per comparationem ad nos. Primo modo dicunt quod haec propositio est per se nota. Sed si loquamur per comparationem ad nos, tunc iterum distinguunt, quia vel hoc erit in suo simili, et sic dicunt Deum esse per se notum. Et tunc Deum esse est per se notum, quia quicquid cognoscamus est quaedam similitudo et quaedam participatio divinae veritatis in se. Tum quoad nos non est per se notum, quia ad hoc quod propositio sit per se nota oportet de subiecto et praedicato scire quid est et quia est. Sed nullus viatorum potest scire quid sit Deus: quare etc. Videns ē in Thoma prima parte.

Sed contra . . .

Gemeint hier ist die Stelle bei Thomas I q. 2 a. 1.

[5] *De fide orthod.* (*PG* 94, 794).

[6] *PL* 64, 1312 C: Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat, idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia . . . cognosci potest.

[7] *PL* 176, 217 A: „Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendi, sic quia esset nunquam prorsus posset ignorari."

Alia est opinio [1], quod Deum esse est per se notum quantum ad generales conditiones, non tamen quoad speciales conditiones; et ratio est, ut dicunt, quia tunc est propositio per se nota, quando termini ultro [2] se offerunt cognoscenti, sicut totum et pars; quod non est de terminis huius propositionis Deum esse, quia hic terminus *Deus* non ultro offert quid significetur per ipsum, immo cum magna investigatione et labore hoc scitur. Sed contra hoc arguitur, quia Anselmus *Contra insipientem* [3] dicit quod Deum esse est notissimum, quia non potest aliquis recte concipere oppositum eius.

Item, *Proslog.* 2 et 3 cap. [4] dicit idem.

Item, propositio per se nota aut dicitur per se nota evidentia a parte rei aut a parte propositionis. Si primo modo, certum est quod haec propositio Deum esse est per se nota quantum est ex parte rei. Si secundo modo, tunc quaeritur aut per se nota praesupposita significatione terminorum aut non praesupposita. Non potest dici qua non praesupposita, quia tunc sequeretur quod nulla propositio per se nota esset per se nota. Non enim est aliqua propositio cui immediate assentiatur nisi prius sciatur quid per terminos significetur: verbi gratia, nisi homo prius sciret quid significetur nomine totius et partis, nesciret quod omne totum est maius sua parte, et sic illa propositio quae est per se nota non esset per se nota [5]. Si dicatur quod propositio est per se nota praesupposita significatione terminorum, tunc, cum scito quid significetur nomine Dei et quid per esse Dei significetur, quilibet statim assentiet quod Deus est, sequitur Deum esse per se notum esse. Aut brevius formetur sic ratio: si propositio non sit per se nota, aut hoc est a parte rei secundum se, quod non contingit dare, quia ipsa res est in se evidentissima, aut ex parte propositionis. Aut ergo supponitur notitia significationis terminorum aut non. Si non: ergo nec haec: omne totum est maius sua parte, esset per se nota, quia non est nota ignoranti significationem totius et partis. Si supposita significatione terminorum, tunc se-

[1] vgl. Peter von Tarentaise (oben S. 70) und Richard von Middleton (oben S. 85).

[2] Hss. *ultimo.* [3] oben S. 19 [4] oben S. 5.

[5] *non esset per se nota B C D.* Dagegen liest *A non esset* nur.

cundum omnes est per se nota: ergo omnimode est per se nota, quia sic aliquis sciret quod de necessitate praedicatum inesset subiecto.

Contra: ex hoc sequeretur quod omnis conclusio geometrica esset per se nota, quia si illa propositio est per se nota, cui homo statim assentit et scita significatione terminorum scitur inhaerentia praedicati ad subiectum, sequitur necessario, ut videtur, quod quaelibet conclusio demonstrata geometriae et quaelibet propositio necessaria sit per se nota, quia sciendo perfecte quid significatur nomine termini subiecti statim scitur inhaerentia praedicati ad subiectum, sive sit conclusio demonstrata sive propositio necessaria: verbi gratia, si aliquis sciret perfecte quid significetur per triangulum, statim sciret quod haberet tres angulos aequales duobus rectis. Hoc autem falsum est quod quaelibet talis conclusio sit per se nota.

Sed quia ista ratio in nullo concludit iuxta praedicta, ideo dico ad ipsam quod illa propositio est per se nota, quando scito quid significetur per nomen termini statim ex natura termini, non ex relatione ad aliud, scitur praedicatum inesse subiecto tali. Quod non contingit in aliqua conclusione, quia homo nescit ex natura ipsius termini inesse tale praedicatum subiecto; immo hoc scit per relationem conclusionis ad praemissas per quas concluditur, sicut manifeste patet.

Similiter propositio illa necessaria est per se nota quae non habet evidentiam ab alio sed a se solum, quod non habet omnis propositio necessaria. Et ideo non omnis est per se nota, quia multae sunt propositiones necessariae quae habent necessitatem suam ab alio, sicut, *coelum esse incorporale*; et tales non sunt per se notae.

Ideo dicitur sic: quod sicut inter propositiones de contingenti est aliqua magis contingens et alia minus: verbi gratia, haec est magis contingens: *homo erit*, quam: *homo est albus*, quia praedicatum minus inhaeret subiecto, et inter impossibilia est dare magis impossibilia aliqua et aliqua minus, sicut haec: *substantia est quantitas*, quam haec: *homo est asinus*, quia substantia et quantitas non conveniunt in aliquo genere sicut homo et asinus, ita in necessitate est magis et minus propositionem necessariam dare, sicut haec est magis necessaria: *Deus est substantia*, quam haec: *homo est substantia*, quia minor est identitas inter hominem et sub-

stantiam quam inter Deum et substantiam. Et in perseitate propositionis est una propositio magis per se quam alia, sicut haec: *homo est animal,* magis quam haec: *homo est risibilis,* quia una est per se primo modo et alia per se secundo modo. Similiter in primo modo est per se magis: *homo est animal,* quam haec: *Socrates est animal,* quia prima scilicet *est* [1] immediatior. Sic in propositionibus per se notis est dare aliquam propositionem per se notam in suo potissimo esse, quando scilicet significata terminorum sensibiliter et experimentaliter sciuntur sine magno labore; sicut patet de terminis huius propositionis: *omne totum est etc.* Sensibiliter enim scit homo quid totum et quid pars. Et illa propositio est minus per se nota quando significata terminorum non sciuntur sensibiliter sed cum magno labore. Et quia sic est de significatis huius propositionis: *Deus est,* quia homo nescit nisi cum magno labore: ideo ista propositio non est nota per se quia prima [2].

Unde Commentator IV *Metaph.* com. 8 [3] dicit quod in propositionibus primis non accidit hoc ut quaedam sint manifestae per se, quaedam non. Secundum hoc ergo ad argumenta contra illud.

1. Ad illud Augustini *De libero arbitrio* dicendum quod loquitur de Deo in quantum trinus et unus. Hoc est creditum, non speculatum in via. Aliter tamen, in quantum scilicet est unum et primum ens et causa omnium, potest esse per se notum, modo supradicto, *Deus est.*

2. Ad aliud *De civitate Dei,* ut prius, vel sic: quod accipit ibi *credere* pro omni cognitione distincta contra claram visionem.

3. Ad illud Apostoli: solvit se ipsum dicendo quod oportet credere Deum non simpliciter sed cum illa conditione, quia est remunerator; ita oportet accedentem credere trinum et unum ipsum, quod non est per se notum.

4. Ad Avicennam dico generaliter quod quandocunque est discordia inter philosophos et sanctos, dimittendi sunt philosophi

---

[1] *est* fehlt in den Hss.

[2] *B* liest hier *quasi prima. C* dagegen: *ideo ista propositio non est per se nota quoad nos licet in esse suo potissimo et ideo per se nota quia prima omnium.*

[3] Dem Sinne nach findet sich diese Stelle in der Venediger Ausgabe (1560) VIII 99 r C.

et tenendi sancti. Modo Anselmus dicit oppositum dicti Avicennae *Contra insipientem et Proslog.* 2 et 3 cap.[1] Commentator etiam Avicennam in hoc, quod dicit quod Deus non potest esse subiectum metaphysicae, reprehendit II *Phys.* com. 22[2] et XII *Metaph.* com. 5[3], ubi dicit quod subiectum in scientia non potest probari demonstratione propter quid sed potest demonstrari demonstratione quia, quae est demonstratio per significatum secundum eum.

Ad auctoritatem in se potest sic dici quod pro tanto Avicenna dicit quod Deus non potest esse subiectum metaphysicae notissimum in potissimo esse notionis; sed quia haec propositio, *Deus est,* non est notissima: ideo non potest esse subiectum; sed hoc non obstat quin illa propositio sit per se nota modo dicto supra.

Solutio oppositorum[4].

1. Ad primum principale dicitur quod illa litera sic debet exponi: Dixit insipiens in corde suo non est Deus; et sic negavit eum in corde suo et non simpliciter. — Vel aliter quod propositio non est iudicanda talis vel talis secundum iudicium cuiuslibet, sed sapientis, sicut dicitur III *Eth.* cap. 7[5]: „Studioso quidem quod secundum veritatem esse; pravo quod contingit. Quemadmodum in corporibus bene dispositis quaedam sana sunt secundum veritatem talia existentia, infirmis autem altera Similiter et amara et dulcia et calida et gravia et aliorum singula. Studiosus enim singula omnia iudicat recte et intelligit et singulis verum ei apparet." Haec Philosophus. Et ideo, si insipiens negavit hoc, scilicet Deum esse, non minus est propositio per se nota, cum respectu sapientis et non respectu insipientis iudicari debeat per se nota.

2. Ad aliud dicunt quidam quod VIII *Phys.* non probat Deum esse, sed probat significatum huius termini *Deus.*

[1] oben S. 5 ff.

[2] „Hoc enim non est impossibile nisi in demonstratione simpliciter et in demonstratione propter quid: in demonstratione autem quia non est impossibile." Die Hss. lesen I *Phys.*

[3] „Nulla facultas habet probare sua principia propter quid . . . facultas inferior non habet considerare principia sui generis secundum simplicem demonstrationem; secundum vero demonstrationes quae vocantur signa possibile est: et ideo principia subiecti." Die Hss. lesen XI *Metaph.* (siehe Baeumker, *Witelo,* S. 4 Anm. 2.

[4] Der Übersicht wegen hinzugefügt.

[5] 1113 a. 25 – 31.

Sed contra est quia in qualibet scientia communia significata terminorum debent praesciri statim et supponi, sicut Philosophus IV *Metaph.*[1] contra negantes principia prima supponit significata terminorum et ex hoc arguit contra eos. Ideo dicitur, quod nulla scientia probat Deum esse a priori, sed supposito significato termini proceditur a signo et a posteriori tantum. Nec est contra rationem propositionis[2] per se notae secundo modo sic demonstrari per signum.

[1] IV (III) 1006 a. 18—25.

[2] *Propositionis* fehlt in *A*. Ich habe das Wort nach *B* ergänzt. In diesem letzten Abschnitt weichen die Hss. im Wortlaute voneinander ab. Sachlich herrscht jedoch Übereinstimmung. Ich teile nur den Text von *A* mit, der mir für die beiden oben abgedruckten Quaestionen immer als Grundlage diente. Etwaige Abweichungen von demselben sind in den Anmerkungen angegeben. Den echten Wortlaut des Wilhelm von Ware wiederherzustellen, dürfte wegen der eben genannten, häufig wiederkehrenden Erscheinung recht schwierig sein.

XVI. Johannes Duns Scotus.

Von Johannes Duns Scotus O. F. M. († 1308) kommen folgende Stellen in Betracht:

I. *Scriptum Oxoniense* I d. 2 q. 2 n. 32.

II. *Reportata Parisiensia* I d. 2 q. 3.

III. *De Primo Principio* cap. IV n. 23—25.

IV. In VIII *Physicorum* q. 7.

Da aber II ein Auszug aus I ist, III fast wörtlich mit I übereinstimmt und der Kommentar zur Physik unecht ist, wie in Anhang III nachgewiesen wird, habe ich die Stelle aus dem *Scriptum Oxoniense* allein zum Abdruck gebracht und zwar nach Bd. VIII S. 478 b—480 a der neuen Pariser Ausgabe (1893). Mit dem Druck habe ich den lateinischen Codex 18332 der Hof- und Staatsbibliothek zu München verglichen.

Sententiarum Lib. I Dist. II.

Quaestio II.

32. Quarta via ex parte eminentiae arguo sic: Eminentissimo incompossibile est aliquid esse perfectius, sicut prius patuit; finito autem non est incompossibile aliquid esse perfectius, quare etc.

Minor probatur, quia infinitas non repugnat enti; omni finito maius est infinitum, quare etc.

Aliter arguitur et est idem: Cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum, quia si est finitum, potest[1] excedi vel excelli, si infinitas[2] sibi non repugnat; enti autem non repugnat infinitas, ergo perfectissimum ens[3] est infinitum.

Minor huius consequentiae quae etiam in praecedenti argumento accipitur non videtur a priori posse probari vel ostendi, quia sicut contradictoria ex

[1] *potest;* dagegen Hs. *tunc potest.*

[2] Hs. *infinitum.*

[3] *ens* fehlt in der Hs.

rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non repugnantia ex rationibus propriis non repugnant, nec videtur posse ostendi [1] nisi explicando rationes ipsorum [2]; ens autem per nihil notius explicatur; infinitum intelligimus per finitum, et hoc vulgariter sic expono: infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam habitudinem finitam praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem excedit adhuc [3].

Sic tamen propositum suadetur: sicut quodlibet ponendum est possibile cuius non apparet impossibilitas, ita ponendum est [4] compossibile cuius non apparet incompossibilitas; hic nulla apparet incompossibilitas, quia de ratione entis non est finitas nec apparet ex ratione entis quod sit passio convertibilis cum ente, alterum enim istorum requiritur ad repugnantiam praedictam; passiones vero primi entis et convertibiles satis videntur sibi notae [5] inesse.

Item sic suadetur: Infinitum suo modo non repugnat quantitati, id est in accipiendo partem post partem; ergo nec infinitum suo modo repugnat entitati, id est in perfectione simul essendo.

Item, si quantitas virtutis est simpliciter perfectior quam quantitas molis, quare erit possibilis infinitas [6] in mole et non in virtute? Sed si est possibilis, est et actu [7], sicut patet ex tertia conclusione supra de primitate effectivi.

Item, quare intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum? imo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa eius primum obiectum [8], cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum; si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit, cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, imo suum obiectum primum destruente?

Per illud potest colorari illa ratio Anselmi [9] de summo cogitabili, *Prosl.* II. et intelligenda est eius descriptio sic:

Deus est, quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit ‚sine contradictione', patet, nam in cuius cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia tunc sunt duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum.

Summum cogitabile praedictum sine contradictione esse in re probatur primo de esse quiditativo, quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus [10]; ergo in ipso summe est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo; et arguitur ultra [11], quod illud sit loquendo de esse existentiae,

---

[1] *ostendi hoc nisi* Hs.
[2] *eorum* Hs.
[3] *adhuc excedit* Hs.
[4] *ita ponendum est compossibile* Hs. Dagegen *ita et compossibile* im Druck.
[5] *notae sibi* Hs.
[6] *infinitas possibilis* Hs. [7] *in actu* Hs.
[8] *primum eius obiectum* Hs.
[9] Hs. und Druck weisen auf *Prosl.* 1 hin. Vgl. oben S. 5.
[10] *intellectus* Hs., *intelligens* Druck.
[11] *ultra arguitur* Hs.

quia summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia est cogitabile possibile, et non posset esse [1], quia repugnat rationi eius esse ab alia causa [2], sicut patuit prius in secunda conclusione de primo effectivo. Maius igitur cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum quod idem, si cogitatur, per hoc sit maius cogitabile si existat; sed omni quod est in intellectu, tantum maius est aliquod cogitabile quod est in re vel quod existit.

Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est quod existit, id est perfectius [3] cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellectione intuitiva; quod autem non existit, nec in se, nec in nobiliori cui nihil addit, non est intellectualiter [4] visibile; visibile autem est perfectius cognoscibile [5] non visibili, sed tantum [6] intelligibili abstractive: ergo perfectissimum cognoscibile existit.

De differentia intellectionis intuitivae et abstractivae, et quomodo intuitiva est perfectior, tangetur distinct. 3. et alias [7] quando locum habebit.

---

[1] *non esse possit* Hs.
[2] *ab alio vel ab alia causa* Hs.
[3] *quasi perfectius* Hs.
[4] *intelligibiliter* Hs.
[5] *cognoscibili* Druck.
[6] *tantummodo* Hs.
[7] *saepe alias* Hs.

B. Untersuchungen.

Von der Frage: was dachte das dreizehnte Jahrhundert über den im Proslogium niedergelegten Gottesbeweis? unterscheidet sich wesentlich eine andere: was verstand der h. Anselm unter diesem Argument? In welchem Sinne ist es historisch auszulegen? Diese letzte Frage wird in diesen Untersuchungen nicht berührt. Hier handelt es sich ausschließlich darum, festzustellen, was die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts darunter verstanden, wie sie sich dazu gestellt haben und warum? Damit ist die Einteilung dieser Arbeit gegeben. Zur Vermeidung von Mißverständnissen müssen zwei kurze Vorfragen methodischer Natur behandelt werden. Darauf folgt eine schematische Darstellung des Ergebnisses des Quellenstudiums — wie stellten sich die damaligen Scholastiker zu Anselms Argument und wie haben sie es verstanden? Endlich, welche Voraussetzung mag ihnen für die Annahme des Arguments maßgebend gewesen sein?

I. Vorfragen.

1. Die Bedeutung des Schweigens gewisser Scholastiker mit Bezug auf Anselms Argument.

Auffallend ist es, daß kein Theologe des zwölften Jahrhunderts den Gottesbeweis des h. Anselm anführt, verteidigt oder angreift. Dasselbe Schweigen beobachten mehrere Summisten und Sentenziarier des ersten Viertels des dreizehnten Jahrhunderts[1]. Was bedeutet diese Tatsache? P. Beda Adlhoch[2] findet, daß einige dieser Autoren Gedanken vortragen, die zur Erklärung Anselms dienen können; sie bewegen, meint er, sich ganz in der Richtung Anselms und philosophieren aus seiner Schule. Von einer Bekämpfung Anselms verraten sie nichts. Darum schließt er: „Bis zur Wende des 12. und 13. Jahrhunderts hat es demgemäß gute Wege mit der Ablehnung des Arguments bei den Scholastikern. Es müßte ja doch in den gedruckten Werken der Einspruch sich verraten."

Demnach bedeutete Schweigen die Annahme des Arguments. Dagegen erhebt seine Stimme Otto Paschen[3]: „Aus dem Umstand, daß der Anselmsche Beweis nicht erwähnt wird, glauben wir mit größerem Recht schließen zu dürfen, daß er in der ersten Zeit der Scholastik keine Billigung gefunden hat."

Diese beiden entgegengesetzten Auslegungen einer unleugbaren Tatsache enthalten eine gemeinsame Voraussetzung — die freilich bei Adlhoch nur stillschweigend angenommen wird, während Paschen[4] sie ausdrücklich erwähnt — die Voraussetzung nämlich,

---

[1] Vgl. Anhang 1. [2] *Phil. Jahrb.* VIII. S. 54 Anm. 1.

[3] *Der Ontologische Gottesbeweis in der Scholastik* (Kaiser-Karls-Gymnasium zu Aachen, Beilage zum Jahresbericht 1902—03, Aachen 1903), S. 45.

[4] „Richtig ist, daß der Beweis des Proslogion von den Gelehrten der bezeichneten Periode, die denselben doch sicherlich gekannt haben, weder angeführt noch der Kritik unterzogen wird." *A. a. O.* S. 45 (von mir gesperrt).

daß die in Frage stehenden Theologen den Beweis des Proslogion kannten. Entspricht diese Annahme den Tatsachen? Unmöglich ist es nicht, daß Anselms Argument den bei Adlhoch und Paschen herangezogenen Schriftstellern bekannt war. Ihr Schweigen könnte dann in doppelter Weise gedeutet werden: mit Adlhoch als Zustimmung, mit Paschen als Ablehnung. Auf jeden Fall würde die sichere Grundlage zu einer Schlußfolgerung fehlen. Verschiedenes spricht jedoch für die entgegengesetzte Voraussetzung, daß Anselms Proslogion diesen Autoren unbekannt war.

Zu welcher Zeit beginnt Anselms Ruf als Theologe und Schriftsteller sich zu verbreiten? Von der Beantwortung dieser Frage hängt alles ab. Gegenwärtig wäre es unmöglich, eine die Quellen erschöpfende Lösung zu geben. Und doch läßt sich einiges feststellen.

Als Prior und Abt von Bec besaß Anselm einen wissenschaftlichen Namen. Bereits seine angefangenen aber noch nicht vollendeten Schriften wurden abgeschrieben [1]. Fertig gestellte Exemplare derselben wurden begehrt, gelesen und kopiert [2]. Nicht ohne Sorge sah Anselm diese Verbreitung seiner Werke. Es liegt ihm viel daran, daß nur getreue Abschriften [3] in die Hände seiner Leser

[1] Licet itaque a quibusdam festinantibus aliio ordine sint *conscripti, antequam perfecti essent,* sic tamen eos, ut hic posui, volo ordinari. *De Veritate.* Prol. (*PL* 158, 468).

[2] Der Mönch Mauritius von Bec, der sich zeitweilig in England aufhielt, hatte das *Monologium* verlangt. Vgl. I *Ep.* 65 (*PL* 158, 1136) „Scripturam ... quam tu tibi debere transmitti praecaris". Hugo, Erzbischof von Lyon, gehört zu jenen, die Anselms Werke verlangen und erhalten — „de scriptis nostris mitto quod iussistis". II *Ep.* 11 (*a. a. O.* 1160) — und auch lesen — cum enim Celsitudo Vestra tanti pendat opuscula nostra, ut ea petere et legere dignetur. II *Ep.* 17 (*a. a. O.* 1166). Von seinem Monologium heißt es in einem Brief an Lanfranc: De quo opusculo hoc praeter spem evenit ut non solum illi, quibus instantibus editum est, sed et plures alii illud velint non solum legere sed etiam transcribere. IV *Ep.* 103 (*PL* 159, 252). Vgl. dazu *Monol. Praef.* (*PL* 158, 143 C.).

[3] Dies geht hervor aus seiner ängstlichen Sorge dafür, daß seine Werke nicht ohne die von ihm verfaßten Zusätze, sondern nur in der endgültigen Redaktion abgeschrieben werden. Vgl. die Praefatio zum Monologium (*PL* 158, 144). Die Verbesserung der Titel ist ihm nicht unwichtig. Vgl. seinen Brief an den Erzbischof Hugo von Lyon (II *Ep.* 17, *PL* 158, 1166 f.), wo Hugo gebeten wird, die Titel der ihm zugesandten Werke korrigieren zu lassen. Auch die Reihenfolge der Abhandlungen liegt Anselm am Herzen; vgl. den *Prologus* zum *Dialogus de Veritate* (*PL* 158, 467 f.).

gelangen und selbst diese dürfen Unberufenen [1] nicht ausgeliefert werden. Dabei handelt es sich offenkundig um engere Ordenskreise [2]. Mit Recht könnte man fragen, ändert sich nicht die Sachlage, nachdem er Erzbischof von Canterbury geworden ist? Es scheint nicht [3]. Beschränkt man sich auf die Zeugnisse, die sich den Briefen und Werken Anselms entnehmen lassen, so muß

[1] Vgl. seinen Brief an den Abt Rainald (I *Ep.* 74), wo er bezüglich des Monologion schreibt: „Opusculum illud, quod a me tanto studio de tam longe petitis nequaquam vobis mitterem, si vestrae voluntati non oboedire potuissem. Timeo enim ne, cum venerit in manus aliquorum qui magis sunt intenti reprehendere quod audiunt, quam intelligere." (*PL* 158, 1144.)

[2] Rainald war Abt; wo habe ich nicht feststellen können. Unter den Professen des Klosters Bec während der Regierungsperioden der zwei ersten Äbte kommt der Name Rainald achtmal vor. Möglich wäre es, daß einer von den älteren Trägern dieses Namens später Abt in einem anderen Kloster geworden sei.

[3] Von dem Buch *„Cur Deus Homo"*, das er als Erzbischof schrieb, wissen wir, daß es im unvollendeten Zustand abgeschrieben wurde. Vgl. das Vorwort dazu: „Opus subditum propter quosdam qui antequam perfectum et exquisitum esset, primas partes eius, me nesciente, sibi transcribebant" (*PL* 158, 359f.). Anselm wird ersucht, das Werk abschreiben zu lassen, wie aus seinem Brief an Boso (III *Ep* 25, *PL* 159, 56) hervorgeht. Wie früher, ist er sehr um die Textüberlieferung besorgt. Vgl. seinen Brief an Theodorich (IV *Ep.* 70): „Quod autem in libris quos scripsisti, corrigis, fac ut si qui ex illis transcripti sunt, in illis quoque corrigatur" (*PL* 159, 238). Übrigens bezeugt derselbe Brief die Nachfrage nach Schriften des Erzbischofs Anselm. Er lehnt es ab, dem Theodorich die Briefe, die der König an den Papst geschrieben, zur Abschrift zu überlassen: „quia non intelligo utile esse si servantur." Fügt aber gleich hinzu: „Si quid aliud iuvante Deo scripsero, suo tempore monstrabitur". Wiederum sind es aber Ordensbrüder, welche die Schriften lesen und abschreiben. Boso ist Mönch von Bec. Und wo sind jene zu suchen, von denen er sagt: „Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cuiusdam quaestionis de fide nostra rationes quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendarem?" (*PL* 158, 361.) Gewiß in monastischen Kreisen unter seinen früheren Schülern und Mitbrüdern. Unter den Briefen, die er als Erzbischof schrieb, finde ich nur drei, die für diese Frage von Bedeutung zu sein scheinen, nämlich: III *Ep.* 25 (*PL* 159, 56) ad Bosonem; IV *Ep.* 106 (*PL* 159, 254) ad Gislebertum; IV *Ep.* 107 (*PL* 159, 255–258): De corpore et sanguine Domini. Unbekannt ist es, an wen der letztgenannte Brief gerichtet wurde. Boso kennen wir schon. Gislebert war Mönch von Bec und später Abt von Westminster. Vgl. M. Rule: *Life and Times of St. Anselm* (London 1883) I S. 394 n. 59 und Anselm II *Ep.* 16 (*PL* 158, 1165). Jedenfalls deuten die Quellen nichts von einem über die Grenzen engerer Ordenskreise sich ausdehnenden wissenschaftlichen Ruf an.

man gestehen, daß nichts für eine Verbreitung seines wissenschaftlichen Namens in weiteren Kreisen spricht. Nur unter seinen Ordensbrüdern in befreundeten Klöstern genoß er den Ruf eines bedeutenden Theologen. Unter dieser Voraussetzung wird eine Erscheinung erst verständlich, die öfters beobachtet wurde. Anselm machte wenig Schule [1]. In mindestens einer Frage, wo seine Lehre richtunggebend für das dreizehnte Jahrhundert werden sollte, wurde er von seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern kaum gewürdigt. Waren Hugo von St. Victor, Roland Bandinelli und Petrus Lombardus in ihren Darstellungen der Erbsünde [2] von Anselms Gedanken unbeeinflußt geblieben, so verstehen wir auch ihr Schweigen seinem neuen Gottesbeweis gegenüber. Seine Schriften waren ihnen ja unbekannt.

Bezüglich des Proslogion wird diese Lösung von einer auffallenden, von den oben erwähnten Gründen unabhängigen Tatsache nahegelegt. Handschriften dieses Werkes, die ins zwölfte Jahrhundert zurückgehen, gehören zu den seltenen Schätzen unserer Bibliotheken [3]. Manche dürften freilich verloren gegangen sein. Durch letztere Erwägung aber wird der Zeugniswert dieser

[1] Vgl. J. N. Espenberger: *Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik* (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte herausgeg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, Bd. V, Heft 1, Mainz 1905) S. 84.

[2] Vgl. A. Gietl: *Die Sentenzen Rolands* (Freiburg i. Br. 1891) S. LX und S. 134 Anm. zu Z. 8.

[3] In England fand ich vier solche Hss., wovon drei oben (S. 3 f.) genannt und als *A, C, D* bezeichnet wurden. Die vierte findet sich in der Bibliothek von Trinity College Cambridge, wo sie die Nummer 35 trägt (vgl. M. R. James: *The Western Mss. in the Literary of Trinity College Cambridge* I 46). In Deutschland fand ich zwei, die oben (S. 4) als *B, E* bezeichnet wurden. In den 40 Bänden des *Cat. génér. des Départements* (8°) für Frankreich finde ich nur zwei bezeichnet, nämlich: Rouen 539 (früher Jumièges *C 54* = I p. 125) und Dijon 182 (aus Citeaux = V p. 52). In den sieben Bänden des *Cat. génér. des Mss. des Bibliothèques Publ. des Départ.* in 4° finde ich vier aus dem 12. Jahrh., nämlich: Troyes 513, (II p. 224) 835 (aus Clairvaux = II p. 346), Douai 352 (aus Anchin = VI p. 186), 354 (aus Marchiennes = VI p. 187). Eine Hs. Arras 1021, aus St. Vedast stammend, wird dem 11. Jahrh. zugeschrieben. In der Nationalbibliothek zu Paris stammt Ms. lat. 15033 aus dem 12. Jahrh. (vgl. L. Delisle: *Inventaire* II 67). Es enthält das Proslogion und gehörte früher nach St. Victor. Es wäre zwecklos, die große Anzahl Kataloge aufzuzählen, die ich vergebens bei meiner Suche nach Proslogionhandschriften des 12. Jahrhunderts durchsucht habe.

Tatsache nur in ganz unbedeutender Weise herabgemindert, denn das Studium der noch vorhandenen Bücherkataloge aus dem zwölften Jahrhundert führt zum unzweifelhaften Ergebnis, daß nur einige wenige Bibliotheken in jenem Jahrhundert eine Handschrift des Proslogion besaßen [1]. Das Schweigen der Theologen des zwölften und des angehenden dreizehnten Jahrhunderts darf also nicht als Annahme oder Ablehnung des Gottesbeweises des Proslogion angesehen werden; wahrscheinlicher wird es Unkenntnis des Werkes bedeuten.

2. Der scholastische Lehrbetrieb und das gegenwärtige Problem.

Es ist unmöglich, die Frage, deren Beantwortung diese Arbeit gewidmet ist, richtig zu lösen, ohne den Ursprung und die Entwickelung der scholastischen Lehrmethode vor Augen zu halten. Darum muß an Denifles grundlegende Untersuchungen über die Sentenzen Abälards [2] hier erinnert werden. Sie führen zur Feststellung von Grundsätzen, die unentbehrlich sind, wenn man aus einem Anselmzitat auf wissenschaftliche Abhängigkeit und Übereinstimmung schließen will. Noch mehr: nicht nur für das vorliegende Problem haben diese Grundsätze Geltung; sie müssen

[1] Aus etwa 75 dem 12. Jahrhundert entstammenden Bibliothekskatalogen, deren Existenz ich feststellen konnte, habe ich 60 einsehen können. Meine Untersuchung ergibt folgendes Resultat:

	Anzahl der Kataloge, die eingesehen wurden	Anselmwerke überhaupt enthalten	das Proslogion enthalten
Deutschland	18	3	1
Frankreich	31	12	2
Großbritannien	4	2	—
Italien	4	—	—
Niederlande	3	2	—
	60	18	3

[2] *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, herausgegeben von H. Denifle und Fr. Ehrle, Bd. I, Berlin 1885, S. 402—469, 584—624. Auf diese Arbeit geht zurück J. A. Endres: *Über den Ursprung und die Entwickelung der scholastischen Methode. Philos. Jahrbuch* II S. 52—59 Vgl. auch G. von Hertling: *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin* (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der Kgl. Bayer. Akad. der Wissenschaften 1904) S. 538—539.

vielmehr überall verwertet werden, wo es sich darum handelt, die echte Lehre eines Scholastikers festzustellen [1].

Die ersten Keime der Quaestionen, Summen und Sentenzenbücher des Mittelalters sind in jenen Sammlungen enthalten, die eine Zusammenstellung der Aussprüche der Kirchenväter über die verschiedensten theologischen Fragen bieten. Anfangs war in diesen Werken eine eigentliche Ordnung des Materials nicht bemerkbar [2]. Im siebenten Jahrhundert findet man die Väterworte unter bestimmte Gesichtspunkte eingeordnet [3] — eine Methode, die bis ins zwölfte Jahrhundert noch in Geltung blieb. Nun finden sich sowohl scheinbare wie wirkliche Gegensätze unter den gesammelten Lehrmeinungen der Väter. Scharfen Augen konnte diese Tatsache nicht entgehen, und Abälard kam der Gedanke, in seiner Schrift *Sic et Non* [4] die Autoritäten über einen Fragepunkt pro und contra anzuführen und mit Beweisgründen zu unterstützen. Er tat dies nicht aus skeptischen Neigungen [5]. Seine Absicht war es, den Lesern die Lösung der Schwierigkeiten zu überlassen, ihnen jedoch dabei behilflich zu sein. Letzteres sollte durch die in der Vorrede [6] angegebenen Regeln erreicht werden. Abälard stellte also Gründe für und gegen eine Meinung auf, gab aber nur Winke an, die zu einer Lösung des Gegensatzes führen könnten. Nur eines weiteren Schrittes bedarf es, um eine neue

---

[1] Der Nichtbeachtung dieser Grundsätze ist es zuzuschreiben, daß einige Seiten von Grunwalds sonst so verdienstvoller Arbeit über *Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik* (Münster 1907 = Bd. VI Heft 3 dieser Beiträge) nicht voll befriedigen. Ich meine den Abschnitt über *„Bonaventuras eigene Beweise“* (S. 123—132). Darum möge man die Ausführlichkeit dieser prinzipiellen Erörterungen entschuldigen.

[2] Vgl. den *„Liber sententiarum Prosperi“* (*PL* 51, 427 ff.).

[3] Hierher gehören Taius: *Sententiarum Libri* V (*PL* 80, 731 ff.) und Isidor von Sevilla: *Sententiarum Libri* III (*PL* 83, 537 ff.).

[4] *PL* 178, 1339 ff.

[5] „His autem praelibatis, placet ut instituimus diversa Sanctorum Patrum dicta colligere, quando nostrae occurrerint memoriae, aliqua ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant... Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; iuxta quod et Veritas ipsa: *Quaerite*, inquit, *et invenietis, pulsate et aperietur vobis*“ (*a. a. O.* 1349).

[6] *a. a. O.* 1339—1349.

Darstellungsart zu haben. Die *rationes pro et contra* bleiben. Neu hingegen ist der damit verbundene Lösungsversuch, die Mitteilung der eigenen Meinung des Sententiarius. Es ist die Methode von Robert Pullus [1], Petrus Lombardus [2] und Robert von Melun [3]. Alexander von Hales geht für gewöhnlich noch einen Schritt weiter [4]. Nicht nur verkündet und beweist er seine eigene Meinung, er fügt noch eine Widerlegung der Gegengründe bei. Damit haben wir den Typus der scholastischen Abhandlung:

Erster Teil: eine bestimmt ausgesprochene Frage, die vielfach mit ja oder nein zu beantworten ist.

Zweiter Teil: Argumente für die bejahende oder verneinende Antwort.

Dritter Teil: Gegenargumente.

Vierter Teil: Hauptteil, der die Lösung der Frage bringt und dieselbe mit Autoritäts- und Vernunftbeweisen begründet.

Fünfter Teil: Kritik der für die entgegengesetzte Meinung angeführten Argumente.

Handelt es sich um diesen allgemeinen Typus einer scholastischen Abhandlung, so nenne ich die einzelnen Teile der Kürze wegen: Frage, Argumente, Gegenargumente, Hauptteil und Kritik, wobei jedoch zu bemerken ist, daß „Argumente" immer jene Gründe bezeichnen, die für die Meinung des Verfassers zu sprechen scheinen, ohne Rücksicht darauf, ob sie im zweiten oder dritten Teil stehen. „Gegenargumente" heißen infolgedessen die Gründe, die gegen eine Ansicht sprechen, mögen sie an dritter

---

[1] *Sententiarum Libri* VIII (*PL* 186, 639 ff.) Seine Art, vorzugehen, zeigt sich z. B. Lib. 1 Cap. 3 (*a. a. O.* 676 ff.).

[2] *Sententiarum Libri* IV (*PL* 192, 521 ff.). Ein gutes Beispiel der Methode des Lombarden findet sich I d. 4 (*a. a. O.* 533 ff.).

[3] Roberts Sentenzen sind ungedruckt geblieben — wenigstens abgesehen von Auszügen bei *Bulaeus* (Du Boulay) *Hist. Univ. Paris* II p. 585—628. Hss. sind vorhanden in der Pariser Nationalbibliothek Ms. lat. 14522, 14885; in der Stadtbibliothek zu Brügge Cod. 191; im Britischen Museum zu London Reg. 7 G. IV (= pars XII primi libri). Die Londoner Hs., die nur ein kleines Bruchstück bietet, habe ich eingesehen. Ich weiß nicht, welche Teile die drei anderen Hss. enthalten. Vollständig sind sie wohl nicht.

[4] S. oben 34 f. (I p. 1 q. 3 m. 3). Manchmal aber unterläßt Alexander eine formelle Darstellung der eigenen Meinung, die dann *implicite* in der Widerlegung der Gegengründe enthalten ist, z. B. *a. a. O.* m. 2 (oben S. 33 f.).

oder zweiter Stelle stehen. Eine mehrfache Veränderung des oben gegebenen Schemas kann eintreten.

Die Frage läßt sich zum Beispiel nicht einfachhin durch ja oder nein erledigen. Im Hauptteil muß eine Unterscheidung gemacht werden. In diesem Falle hat weder der zweite noch der dritte Teil Gründe gebracht, die für die Lösung des Verfassers sprechen, denn die Frage kann nämlich nicht bejaht oder verneint werden. Die Gründe, die in beiden Teilen angeführt werden, stehen in einem gewissen Gegensatz zur Antwort des Hauptteils und müssen näher geprüft werden. Daher hat man eine Zerlegung des fünften Teils in eine Kritik der Argumente und eine Kritik der Gegenargumente. In solchen Fällen nenne ich die Gründe des zweiten Teils Argumente, jene des dritten Teils Gegenargumente.

Diese Zerlegung der Kritik in zwei Teile ist unvermeidlich bei Antworten *cum distinctione*. Sie kann auch bei der einfachen affirmativen oder negativen Lösung vorkommen. Sehr häufig wird dann die Kritik der Argumente ganz allgemein gehalten, z. B. „Rationes hoc probantes concedendae sunt“ [1], während die Kritik der Gegenargumente sich mit jeder einzelnen Ratio beschäftigt. Selten wird dagegen das eine oder das andere der Argumente einer Prüfung unterworfen [2].

Unter Umständen weist der Hauptteil der Abhandlung eine Veränderung auf. Dies ist der Fall bei jenen Theologen, die gleichsam historisch vorgehen und zuerst die verschiedenen in der Schule vertretenen Meinungen anführen und begründen und darauf erst ihre eigene Meinung aussprechen und beweisen. Hier besteht der Hauptteil aus einem Referat und einer Lösung. Diese skizzenhafte Darstellung [3] des Aufbaus der scholastischen Quaestionen bietet die Grundlage zu einer überaus wichtigen Feststellung.

[1] Vgl. oben S. 61.

[2] Ein Beispiel findet sich bei Richard von Middleton II d. 3 a. 5 q. 1 (= *Utrum Deus potuerit creare plures angelos in eadem specie*).

[3] Der Leser wird kleine Abweichungen von Hertlings oben erwähnter Darstellung bemerken. Sie haben ihren Grund darin, daß ich allgemein reden muß, während H. sich auf Thomas von Aquin beschränken kann. Dem thomistischen Schema *Obiectio, Sed contra, Corpus, Ad primum etc.* entsprechen *Gegenargumente, Argumente, Hauptteil, Kritik.*

Hier handelt es sich darum, zu wissen, unter welchen Umständen das Erscheinen eines Anselmzitats in einer scholastischen Abhandlung zur Annahme einer Übereinstimmung zwischen St. Anselm und dem Scholastiker berechtigt und zwingt.

An erster Stelle sei der Fall untersucht, wo die gestellte Frage mit ja oder nein beantwortet wird. Ein Zitat aus den Werken Anselms, das unter den Gegenargumenten steht, wird wohl niemanden dazu verleiten, Übereinstimmung mit ihm anzunehmen. Kommt das Zitat dagegen unter den Argumenten vor, so ist der Fall anders zu beurteilen. Hier verteidigen Anselm und der Scholastiker dieselbe These — wenigstens dem Anschein nach —, und trotzdem darf nicht ohne weiteres auf Übereinstimmung und Abhängigkeit geschlossen werden.

Die Argumente und Gegenargumente der uns überlieferten Quaestionen können unter Umständen die ernsten Gründe sein, welche die damaligen Philosophen und Theologen für oder gegen eine Meinung gestimmt haben. In der Tat sind sie es häufig gewesen. Notwendig ist das aber nicht [1], und vielfach war es nicht so. Über diesen Punkt kann kein Zweifel bestehen bei jenen, die Schulen besucht haben, an denen die Traditionen des Lehrbetriebs des 13. Jahrhunderts nie ausgestorben sind. Im gesetzten Falle wird auf die Übereinstimmungs- und Abhängigkeitsfrage im allgemeinen [2] mit einem *non liquet* zu antworten sein. Freilich gibt es Ausnahmen. Eine unzweideutige Bemerkung in der Kritik der Argumente kann vorkommen, die zur Annahme zwingt, der Scholastiker mache eine oder mehrere, ja sogar alle Argumente zu den seinigen [3]. Unzweideutig aber muß der Ausdruck sein, denn die Scholastiker wollen im allgemeinen keine Verantwortung

[1] Hier rede ich über das, was sich aus der Natur der Sache notwendigerweise ergibt. Bekanntlich enthält das *Sed contra* in der *Summa* des hl. Thomas fast immer einen Grund, der für den Aquinaten wirklich maßgebend war.

[2] Man beachte die Redewendung. In besonderen Fällen wird ein Schluß durch Heranziehung anderer Stellen oder Erwägung des aus anderen Quellen festgestellten Standpunkts des Autors möglich. Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

[3] Hierfür habe ich ein Beispiel bei Bonaventura, *De Mysterio Trin.* q. 2 a. 1 (*Opp.* V 61) gefunden: „Unde concedendae sunt rationes quae hoc ostendunt, quia verum concludunt et per medium necessarium."

für die Stichhaltigkeit der Argumente auf sich nehmen. Das wird zur Genüge durch die häufig vorkommende Redensart bewiesen „argumenta pro parte ista *gratia conclusionis* concedo“ [1]. Der Schluß der Argumente ist zwar richtig, ob er aber berechtigt ist, wird nicht untersucht. Redensarten wie „rationes hoc probantes concedendae sunt“ [2] sind zu den zweideutigen zu zählen, wie aus folgendem hervorgehen dürfte. In den *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* Q. 1 a. 1 fragt Bonaventura [3]: „Utrum Deum esse sit verum indubitabile.“ Er bringt 29 Argumente. Am Schluß seiner Lösung sagt er: „Unde et rationes concedendae sunt hoc probantes“ [4]. Sehr nahe verwandt mit dieser Frage ist I d. 8 p. 1 art. 1 q. 2. Da hat er 7 Argumente, wovon wenigstens 5 ihre Parallelen unter den oben erwähnten 29 besitzen. Hier aber heißt es: „et concedendae sunt rationes ad hoc, licet aliquae sint sophisticae“, und doch steht der Heilige auf demselben Standpunkt bei der Behandlung derselben Frage in beiden Werken. Die zwei Argumente, die keine Parallelen haben, sind keineswegs sophistisch. Der Heilige will also in beiden Fällen nur *gratia conclusionis* die betreffenden Gründe gelten lassen, ohne ihre Stichhaltigkeit näher zu prüfen [5]. Bisher steht also fest: Zitate unter den „Argumenten“ dürfen im allgemeinen nicht als Beweise für Übereinstimmung herangezogen werden, wenn diese nicht unzweideutig durch die „Kritik“ bezeugt wird [6].

[1] Richard von Middleton wendet diese Redensart öfters an, besonders in seinen ungedruckten *Quaest. Disput.*, die ich in der Laurentiana zu Florenz benutzt habe (Bibl. S. Crucis Plut. XVII Sin. cod. 6).

[2] Bei Bonaventura sehr beliebt.

[3] V 45—51. Die Antwort wird freilich zu dieser Frage *cum distinctione* gegeben, was meiner Beweisführung keinen Eintrag tut. [4] *a. a. O.* S. 50.

[5] Dies hat Grunwald übersehen, sonst hätte er nicht schreiben können: Bedeutsam für die Art, wie er (Bonaventura) unser Problem behandelt, ist schon die neue Fragestellung . . ., noch mehr aber *der dreifache Weg, auf welchem er zu einer bejahenden Lösung dieser Frage zu gelangen sucht.* (Von mir unterstrichen. *Gesch. der Gottesbeweise* S. 123—124.) Bonaventura kommt auf einem anderen Weg zur Lösung seiner Frage. Vgl. die Quaestio III des Matthaeus ab Aquasparta oben S. 56 ff. Die Lösung des Matthaeus stimmt fast wörtlich mit der Bonaventuras überein.

[6] Man dürfte noch weiter gehen und sagen, die „Argumente“ dürfen nie *an und für sich* als Zeugnisse für die Auffassung des Scholastikers, wenn sie in der „Kritik“ nicht ausdrücklich und unzweideutig angenommen werden, gelten. Vgl. oben S. 119 Anm. 2.

Wie verhält es sich mit den Zitaten im Hauptteil? Handelt es sich um eine Lösung ohne Referat, so ist die Antwort klar. Der Scholastiker verwertet ein Anselmwort, um seine eigene Meinung zu begründen. Also stimmt er mit Anselm überein [1]. Wenn er dagegen in einem Referat abweichende Ansichten anführt und mit Anselmzitaten begründet, so wird niemand Zustimmung annehmen wollen.

Noch eine Möglichkeit ist gegeben. Unter den „Gegenargumenten" kann sich ein gegen Anselm gerichteter Einwurf finden, der in der Kritik dann behandelt wird. Die Behandlungsweise an letzterer Stelle wird zeigen, ob Übereinstimmung und Abhängigkeit vorhanden sind. Beispiele von einem solchen Fall werden im Verlauf dieser Arbeit getroffen werden [2].

Das bisher Gesagte gilt bezüglich des Hauptteiles und der eventuell gegen Anselm gerichteten Einwürfe auch für den Fall, daß eine einfachhin bejahende oder verneinende Antwort auf die gestellte Frage nicht gegeben werden kann. Was die Argumente und Gegenargumente in diesem Falle angeht, so ist die Anwendung evident. Die in denselben enthaltenen Zitate müssen nach der „Kritik" beurteilt und verwertet werden.

[1] Obwohl die tatsächliche Zustimmung und Abhängigkeit sich in diesen Fällen leicht feststellen läßt, wird es manchmal recht schwer, den Sinn anzugeben, in dem der Schriftsteller das Zitat versteht.

[2] Die in der letzten Anmerkung erwähnte Schwierigkeit bezüglich des Verständnisses des Zitats kommt in solchen Fällen seltener vor. Gewöhnlich spricht sich der Scholastiker über den Sinn aus, den er dem Zitat beilegt.

II. Das Ergebnis der Texte.

Was dachte das 13. Jahrhundert über den Gottesbeweis des Proslogion? Werden die Texte im Licht der im letzten Abschnitte entwickelten Grundsätze betrachtet, so ergibt sich eine dreifache Antwort auf die vorgelegte Frage. Die Haltung der damaligen Scholastiker ist teils eine unbestimmte, teils eine ablehnende und teils eine zustimmende.

1. Unbestimmt ist die Stellung, die folgende Autoren einnehmen: Albert der Große[1], Peter von Tarentaise[2] und Heinrich von Gent[3].

2. Ablehnend gegen Anselms Beweis verhalten sich Thomas von Aquin[4] und Richard von Middleton[5]. Der Grund dieser ablehnenden Haltung wird wohl bei beiden in einer ontologischen[6] Auffassung des Arguments liegen. Einen anderen

[1] S. oben S. 36 f. In der ersten Frage wird Anselm nur erwähnt, um das zu billigen, was er über den *Insipiens* sagt. In der zweiten Frage wird er nur in den Argumenten zitiert. Die Kritik bringt nichts.

[2] S. oben S. 68 ff. Nur in den Argumenten und nicht in der Kritik erwähnt.

[3] S. oben S. 79 ff. In der ersten Frage findet man Anselm in den Argumenten, nicht aber in der Kritik. In der zweiten werden Anselms Gottesbegriff und seine Auffassung von der Undenkbarkeit des Nichtseins Gottes ohne Nennung seines Namens stillschweigend gutgeheißen. Wiederum ist ein Schluß unmöglich.

[4] S. oben S. 64 ff. [5] S. oben S. 84 ff.

[6] Ich gebrauche das Wort ontologisch in diesem Zusammenhang nur im Sinne Kants. Durch ihn ist diese Bezeichnung für den Beweis des Proslogion üblich geworden. Für Kant ist ontologisch „eine Beweisführung, die nicht von der Erfahrung aus, sondern aus einem Verstandes- oder Vernunftbegriff, unabhängig von der Erfahrung, *a priori*, einen wirklichen Gegenstand bestimmen will", wie Baeumker, *Witelo* S. 29 Anm. 2 (Beiträge III 2, Münster 1908) treffend bemerkt. Will ich dagegen etwas als zum System des Ontologismus Gehöriges oder mit ihm Verwandtes bezeichnen, so gebrauche ich das Adjektiv „ontologistisch". Unter Ontologismus verstehe ich die Lehre, die Gott psychologisch als das primum cognitum betrachtet.

Schluß vermag ich nicht aus den mitgeteilten Thomastexten zu ziehen[1]. Freilich sind bei Thomas nicht alle fünf Stellen gleichmäßig beweiskräftig. Die erste[2] handelt von der Frage nach dem primum cognitum und berührt den Gottesbeweis nicht unmittelbar. In der Erklärung zum Lombarden[3] setzt sich der Aquinate mit dem dritten Kapitel des Proslogion auseinander. Aus ihr kann seine Stellung zum zweiten nicht gefolgert werden. Anders verhält es sich bei den übrigen Stellen. In der *Summa contra Gentiles*[4] wird

[1] Die Auseinandersetzungen Adlhochs, *Philos. Jahrbuch* VIII 388 f. X 262—267, wogegen sich Baeumker, *Witelo* S. 302 Anm. 4 äußert, veranlassen mich, meine Ansicht hier ausführlicher zu begründen. Vor allem möchte ich wieder betonen, daß es sich darum handelt, wie sich Thomas zu jener Auffassung des Arguments des Proslogion, die er sich gebildet hatte, verhält, und welches diese Auffassung war. Ich sehe ab von der anderen Frage, wie Anselm seine eigenen Worte verstanden hat.

[2] *In Boethium de Trinitate* q. 1 a. 3 (oben S. 64). Hier ist zu beachten, daß Anselm als Autorität für folgenden Untersatz eines Syllogismus erscheint: „nec potest Deus cogitari non esse." Dazu gehört als Obersatz: „quae non possunt intelligi non esse, sunt illa quae primo nostrae cognitioni occurrunt. Daraus ergibt sich dann die affirmative Antwort auf die gestellte Frage. Thomas selbst verteidigt die negative Antwort. Was erwidert er auf die Objektion? „Deum esse, quantum est in se, est per se notum, quia sua essentia est suum esse; et hoc modo loquitur Anselmus: non autem nobis." Nun ist zu beachten, daß, obwohl die Objektion in Beziehung zu *Proslog.* III steht, die Kritik stillschweigend den Gedanken des Cap. II in Erwägung zieht, nämlich daß Gott das Sein zukommt. Dieser Gedanke wird von Thomas ontologisch aufgefaßt; „sua essentia est suum esse", wie er sagt. Die Brauchbarkeit des Beweises des 2. Kapitels scheint er mir dann zu verneinen, indem er sagt: „non autem nobis, qui eius essentiam non videmus." Aus den übrigen Stellen wird die Auffassung des Aquinaten klarer. Die Fragestellung ist in allen vier Fällen dieselbe: Utrum Deum esse sit per se notum, ebenso die Antwort. In einem Fall gibt die Kritik Erwiderungen sowohl auf die Argumente wie auf die Gegenargumente.

[3] I D. 3 q. 1 a. 2 (oben S. 65) zitiert er Anselm *Prosl.* III bei den Objektionen. Im corpus wird mit der oben erwähnten Distinktion geantwortet. In der Kritik wird auf die Objektion erwidert, daß Anselm voraussetzt, es existiere etwas *„quo maius cogitari non potest"*. In anderen Worten: Thomas sagt, daß im *Prosl.* III das Dasein Gottes von Anselm vorausgesetzt werde, und daß daher Capitel III nichts für die vorliegende Frage beweise. Nun hat Anselm in Cap. II das Dasein Gottes bewiesen. Ob der Aquinate mit dieser Beweisführung einverstanden ist, sagt er hier nicht. Aus dem Sentenzenkommentar darf also kein Schluß gezogen werden.

[4] I Contra Gent. 10, 11 (oben S. 65 f.) bringt bei den Objektionen, ohne Anselms Namen zu nennen, die Gedanken von *Proslog.* II und III. In der Kritik wird auf *Proslog.* II mit dem unberechtigten Sprung von der ideellen

das Argument des zweiten Kapitels ohne Nennung von Anselms Namen unzweideutig abgelehnt, während die folgende Stelle aus den *Quaestiones Disputatae*[1] nur indirekt über die Haltung des Verfassers Auskunft gibt. In der *Summa Theologica*[2] hingegen läßt Thomas keinen Raum für Zweifel über seine Ansicht übrig.

---

in die reelle Ordnung geantwortet: „Non sequitur Deum esse nisi in intellectu . . . et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit." Thomas also versteht den Beweis im ontologischen Sinne und lehnt ihn ab. Auf *Proslog.* III wird auch ablehnend geantwortet, indem die Grundlage desselben verneint wird: „nec oportet . . . Deo posse aliquid maius cogitari, si potest cogitari non esse." In der Begründung dieser Ablehnung wird eine Distinktion angedeutet, die bei Richard von Middleton erst entwickelt wird: „quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine . . . sed ex debilitate nostri intellectus."

[1] *De Veritate* q. 10 a. 12 bringt den Gedanken von *Proslog.* III unter den Argumenten. Im corpus wird darauf hingewiesen, daß Anselm in gewisser Hinsicht meint: *Deum esse sit per se notum* (= in tantum ut nullus possit cogitare interius Deum non esse). Hierauf wird die bekannte Unterscheidung des per se notum in se et quoad nos wiederholt. Die Kritik der Argumente bringt auf *Prosl.* III eine Antwort, die wesentlich identisch ist mit jener in I *Contra Gent.* 11. Der Hinweis auf *Prosl.* II, III und IV, der sich bei der Kritik der Gegenargumente als Erwiderung auf das „dixit insipiens" findet, hat keine Bedeutung für die vorliegende Frage. Aus dem Gesagten geht hervor, daß zunächst kein sicherer Schluß aus dieser Quaestion bezüglich der Stellung des Aquinaten zu *Prosl.* gezogen werden darf. Freilich darf nicht übersehen werden, daß Thomas, ohne Anselm oder das Proslogion zu nennen, in dieser Abhandlung beim Hauptteil den Gedanken verwendet, den er zur Ablehnung von *Prosl.* II in seinem Kommentar zu *Boeth. de Trin.* gebraucht. „In Deo esse suum includitur in eius quiditatis ratione . . . sed quia quiditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum", was Baeumker *a. a. O.* mit den Worten andeutet: „das corpus articuli dagegen nimmt deutlich auf C. 2 Bezug." Baeumker wird auch wohl recht haben, wenn er am gleichen Ort aus der Verwerfung des Arguments des dritten Kapitels auf Ablehnung des zweiten schließt. Für Thomas jedenfalls ist „das Beweisprinzip beidemal völlig das gleiche".

[2] I q. 2 a. 1. Der Untersatz der zweiten Objektion in diesem Artikel ist nichts anderes als der Beweis aus *Prosl.* II. Im *corpus articuli* kehrt die bekannte Unterscheidung des *per se notum* wieder, und wie *De Veritate* q. 10 a. 12 wird das, was Thomas als Anselms Beweisprinzip ansieht, verneint. „Praedicatum est idem cum subiecto . . . Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota." In seinem *„ad secundum"* sagt der Aquinat ganz deutlich, was er vom 2. Kapitel des Proslogion denkt — freilich wiederum ohne den Namen Anselms zu nennen. Der Untersatz wird verneint, und zwar wiederum wegen des Sprungs von der ideellen in die reelle Ordnung: „Non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod

3. Zustimmend Anselms Beweis gegenüber erweisen sich folgende: Wilhelm von Auxerre[1], Richard Fischacre[2], Alexander von Hales[3], Bonaventura[4], Matthaeus ab Aquasparta[5], Johannes Peckham[6], Nicolaus Occam[7], Ägidius von Rom[8], Wilhelm von Ware[9], Johannes Duns Scotus[10].

Diese Namen genügen, um zu zeigen, daß Abhängigkeit von Anselm bezüglich des Gottesbeweises des Proslogion kein eigentümliches Merkmal der Oxforder Franziskaner ist[11].

Es ist nicht uninteressant, zu bemerken, daß Wilhelm von Auxerre, Richard Fischacre, Alexander von Hales[12] und Scotus

---

significatur per nomen esse in rerum natura sed in apprehensione intellectus tantum.

Diese letzte Stelle zusammen mit jener aus der *Summa Contra Gent.* I 10, 11 dürfte wohl als genügender Beweis für meine Auffassung bezüglich des hl. Thomas gelten. Fragt man, warum er den Namen Anselms verschweigt, so finde ich nur eine Antwort. Thomas mußte hier Stellung zu Anselms Argument nehmen. Er verstand es im ontologischen Sinne, und darum war es ihm unmöglich, irgend eine Distinktion anzubringen. Eine schroffe Ablehnung schien unvermeidlich. Auf der anderen Seite machte die dem Heiligen gezollte Ehrfurcht dem Aquinaten Schwierigkeiten, die er dadurch löste, daß er nur die Sache bekämpfte, den Namen seines Gegners aber verschwieg. In den drei Stellen, wo Anselms Namen erwähnt wird, handelt es sich zunächst um *Prosl.* III. Hier war es leichter möglich, eine Distinktion anzubringen oder eine ausweichende Antwort zu geben und daher den Schein einer Mißachtung der Autorität eines Heiligen zu vermeiden.

Was Richard von Middleton angeht, so dürfte nach dem Gesagten das Ergebnis klar sein. Er lehnt *Prosl.* III ausdrücklich ab und zwar unter Anwendung einer Distinktion, die im vorliegenden Fall einer Ablehnung des Beweisprinzips des Arguments gleich ist. Die von Richard entwickelte Distinktion war von Thomas angedeutet worden — ihm verdankt sie Richard, wie es scheint. Da nun die Ablehnung des Beweisprinzips des 3. Kapitels die Verwerfung desjenigen des 2. Kapitels in sich schließt, so dürfte auch Richard zu den Gegnern des letzteren gezählt werden.

[1] Oben S. 27. [2] Oben S. 23. [3] Oben S. 31.
[4] Oben S. 40. [5] Oben S. 62. [6] Oben S. 43 f. 48 f.
[7] Oben S. 83. [8] Oben S. 75. [9] Oben S. 100 ff.
[10] Oben S. 106 f.

[11] Einer der bedeutendsten Oxforder Franziskaner, Richard von Middleton, lehnt den Beweis ab, wie oben (S. 122 u. 124 Anm. 2) gezeigt wurde.

[12] *Sum.* I q. 3 m. 1 (oben S. 28 ff.). Diese Quästion weicht vom Typus der scholastischen Abhandlung ab und besteht eigentlich nur aus einem Hauptteil. Unter n. 11 bringt Alexander den Beweis des Proslogion in den

das Argument des Proslogion im Hauptteil ihrer Abhandlungen als einen ihrer eigenen Gottesbeweise bringen.

Im Hauptteil, aber nicht als eigener Gottesbeweis, wird das eine oder andere der hier in Betracht kommenden Kapitel des Proslogion bei Nicolaus von Occam [1], Aegidius von Rom [2] und Wilhelm von Ware [3] erwähnt und gebilligt [4].

Bei Bonaventura Matthaeus ab Aquasparta und Johannes Peckham findet sich unter den Gegenargumenten eine gegen Anselm gerichtete Objektion [5], die dann in der Kritik zurückgewiesen wird, und zwar in einer Form, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß diese Meister dem Argument des Heiligen ihre volle Zustimmung geben. Die viel verbreitete Ansicht, daß alle bedeutenden Scholastiker Gegner des Gottesbeweises des Proslogion gewesen seien, ist also nicht haltbar.

---

eigenen Worten des hl. Anselm. Billigend fügt Alexander hinzu: „Et necessitatem huius ratiocinationis ipse Anselmus multipliciter declarat" (oben S. 31). Am Schluß der ganzen Abhandlung bemerkt er noch zur Bekräftigung: „His igitur rationibus ostendunt de necessitate Deum esse." Paschen (*a. a. O.* S. 56) meint irrtümlich: „Alexander von Hales . . . kann nicht für das Argument des Proslogion angeführt werden." Grunwald (*a. a. O.* S. 100 Anm. 1) hat schon auf den Grund dieses Irrtums aufmerksam gemacht. Bezüglich membr. 2 und 3 dieser Quaestion des Alexander vgl. unten Anm. 5.

[1] Kapitel III wird ausdrücklich gebilligt und Kapitel IV zustimmend erwähnt.

[2] Ägidius beruft sich auf *Prosl.* IV für die Unmöglichkeit einer direkten Leugnung des Daseins Gottes. Er lehnt es ausdrücklich ab, die Auffassung Anselms auf die quiditative Erkenntnis Gottes im Himmel zu beziehen.

[3] Bei seiner affirmativen Entscheidung der Frage „utrum Deum esse sit per se notum" beruft er sich ausdrücklich auf die Autorität Anselms, und zwar auf das *Contra Insipientem* und auf *Prosl.* II und III.

[4] Über die häufig wiederkehrende Unterscheidung zwischen dem per se notum omnibus und dem per se notum sapientibus tantum habe ich nichts gesagt, weil sie keine Bedeutung für meinen Zweck zu haben scheint. Über die Sache selbst vgl. Baeumker *„Impossibilia Sigeri"* S. 132 ff. (= *Beiträge* II 6 [Münster 1898]).

[5] Alexander von Hales I q. 3 m. 2 d. 8 gehört auch hierher. In membr. 2 steht ein Gegenargument aus *Prosl.* IV, das in der Kritik mit Anselms eigenen Worten widerlegt wird. In membr. 3 steht ein der Schrift Gaunilos entnommenes Gegenargument, das Alexander mit einem Zitat aus Anselm beantwortet.

Wie haben die Freunde des Beweises ihn verstanden? Etwa wie seine Gegner: im ontologischen Sinne?

In Bezug auf Fischacre, Alexander von Hales, Nicolaus Occam, Ägidius von Rom und Wilhelm von Ware kann ich keine bestimmte Antwort geben. Die Quellen lassen die Tatsache der Zustimmung nachweisen, versagen hingegen weitere Auskunft. Was die übrigen angeht, so ist die Antwort lehrreich und fest begründet. Es sind fünf hervorragende Scholastiker, die hier in Betracht kommen: Wilhelm von Auxerre, Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham und Johannes Duns Scotus. Wenn ich mich nicht täusche, so liegt eine Entwickelung vor. Die drei Stufen dieses Werdegangs werden hinreichend gekennzeichnet durch die drei Namen: Wilhelm von Auxerre, Bonaventura[1], Scotus. Auf allen drei Entwickelungsstufen scheint mir die Betrachtung einen gemeinsamen Ausgangspunkt zu haben. Man beschäftigt sich mit dem bestimmten Objekt einer bestimmten Verstandestätigkeit. Dieses Objekt ist jenes, über das hinaus ein größeres nicht denkbar ist[2]. Es gilt von ihm, das Sein nachzuweisen. Die Scholastiker kennen aber ein doppeltes Sein: Wesen nämlich und Dasein. Können und müssen Wesen und Dasein von jenem Objekt ausgesagt werden? Dies ist die Frage, die auf allen drei Stufen gestellt und beantwortet wird. Hierdurch gliedert sich die Beweisführung in einen Nachweis des Wesens und des Daseins. Beide Teile brauchen nicht mit derselben Ausführlichkeit behandelt zu werden. Es kann ja unter Umständen genügen, wenn das eine oder das andere Glied nur angedeutet wird. Bei Wilhelm von Auxerre trifft dies bezüglich des ersten Teils zu. Er sagt: intelligibile est aliquid quo maius excogitari non potest. Damit ist tatsächlich, wenn nicht ausdrücklich, zugestanden, daß Gott Wesenheit zukommt. Jedes Denkbare ist ein Wesen, denn auf das Wesen der Dinge richtet sich die Tätigkeit

[1] Matthaeus ab Aquasparta und Johannes Peckham sind getreue Schüler Bonaventuras. Im Anhang II findet sich eine Darstellung der Gründe, die dazu berechtigen, Matthaeus als zuverlässigen Ausleger Bonaventuras zu betrachten.

[2] Quo nihil maius cogitari potest. Ich habe die Übersetzung Baeumkers (*Witelo* S. 299) hier angewendet.

des Verstandes — wenigstens nach der Auffassung der Schule, in der Wilhelm von Auxerre erzogen wurde. Ausführlich hingegen wird gezeigt, daß diesem Erkenntnisgegenstand, diesem Denkbaren *quo maius excogitari non potest,* das Dasein gebührt.

Man denke jenes Wesen. Das also Gedachte besitzt entweder Dasein oder nicht. Besitzt es kein Dasein außerhalb des Verstandes, so wäre etwas, was sowohl draußen in der Wirklichkeit wie auch innerhalb des Verstandes Dasein hätte, größer als jenes Wesen. Ein derartiges Größeres wäre auch denkbar und wäre größer wie das schon Gedachte: also im ersten Fall wird das eigentliche *quo maius excogitari non potest* nicht gedacht, was im Widerspruch mit der Voraussetzung des Arguments steht. Dem *quo maius excogitari non potest* kommt also Dasein zu.

Die Denkbarkeit des *quo maius excogitari non potest* wird bei Wilhelm nicht einfachhin vorausgesetzt. Ihm geht sie hervor aus dem tatsächlichen Gedachtwerden. Und wie wird die Tatsache bewiesen? Wer die betreffenden Worte hört, versteht ihre Bedeutung, versteht und denkt das, was durch sie zum Ausdruck gebracht werden soll. Darum versteht und denkt er das *quo maius excogitari non potest.*

Auf den tieferen Grund dieser Denkbarkeit gehen erst Bonaventura und seine Schüler ein. Ihre Aufgabe ist es, den Einwurf, den Gaunilo schon erhoben hatte, von neuem zu widerlegen. Der Begriff eines ens quo nihil maius cogitari potest birgt keinen Widerspruch in sich, und darum ist er der Begriff eines möglichen Wesens. Dem *ens quo nihil maius cogitari potest* gebührt also Wesenheit. Bonaventura will hier eigentlich nur eine Objektion lösen, und darum führt er diesen Gedanken nicht aus, der doch in den Worten liegt „ideo rationabiliter potest cogitari." Eine Insel, über die hinaus eine größere und bessere nicht denkbar wäre, ist ein Unding, ihr Begriff unmöglich, und darum kann ihr Dasein nicht gefolgert werden. Anders verhält es sich mit Bezug auf Gott, „cui re non repugnat talis implicatio" [sc. entis perfectissimi]. Aus seiner Wesenheit darf auch sein Dasein geschlossen werden. Klar ist es, daß hier ganz einzigartige Gründe maßgebend sind. Welches sie aber sind, wird nicht mitgeteilt. Dies darf nicht befremden, denn es handelt sich hier

nicht um einen eigens formulierten Beweis, sondern, wie schon betont wurde, um die Widerlegung eines Einwurfs. Nichtsdestoweniger ist die zustimmende Haltung Anselms Argument gegenüber unverkennbar [1]. Auch Scotus führt den Beweis nach dem Schema: Wesenheit und Dasein. Er dringt aber tiefer in das Problem ein als seine Vorgänger. Wilhelm von Auxerre hatte sich damit begnügt, die Denkbarkeit des *quo maius excogitari non potest* aus seinem tatsächlichen Gedachtwerden zu folgern. Bei Bonaventura geht sie aus der inneren Widerspruchslosigkeit des Begriffes hervor, die freilich nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt wird. Hier setzt Scotus ein. Auf eine strenge Beweisführung a priori für die Möglichkeit des Begriffs eines unendlich vollkommenen Wesens verzichtet er. Er hält ein solches Verfahren für evident aussichtslos. Er will nur Gründe bringen, wodurch jene Möglichkeit „nahe gelegt wird" (*suadetur*). Es sind deren vier, die er aufstellt. Unter Voraussetzung derselben geht er daran, das Argument Anselms zu färben (*colorare*). Ich verstehe seinen Gedankengang also:

Gott ist das summum cogitabile.

Nun aber kommt dem summum cogitabile sowohl das esse quiditativum wie das esse existentiae zu.

Also usw.

Der Untersatz dieses Arguments wird bewiesen. In jenem summum cogitabile findet der Verstand seine allerhöchste Ruhe, also muß es die Natur eines unmittelbaren Erkenntnisgegenstandes im höchsten Grad besitzen. In anderen Worten: es muß eine Wesenheit sein, das esse quiditativum haben.

Noch weiter. Ihm kommt auch das esse existentiae zu. Denn der allerhöchste Erkenntnisgegenstand kann nicht bloß im erkennenden Verstand sein. In diesem Falle wäre sein extramentales Dasein möglich und zugleich unmöglich. Möglich, weil es gedacht werden kann; unmöglich, warum?

Nach Lichetus [2] wäre diese Unmöglichkeit in folgendem Widerspruch begründet: das summum cogitabile kann von einem

[1] Matthaeus ab Aquasparta stimmt fast wörtlich mit Bonaventura überein (vgl. oben S. 40 u. 62). Sachlich steht Johannes von Peckham auf demselben Standpunkt, nur behandelt er die Daseinsfrage zuerst (S. 43, 44, 48 u. 49).

[2] In seinem Kommentar zu dieser Stelle (Scoti *Opp.* VIII 481 b).

andern weder verursacht werden noch abhängig sein; im gesetzten Fall aber wäre es tatsächlich von einem andern abhängig, nämlich vom erkennenden Verstand, in dem es sein Dasein hat.

Eine andere Erklärung wäre denkbar. Das summum cogitabile existiert ex hypothesi nicht, könnte aber existieren, denn es ist etwas Mögliches. Also wäre es möglich, dasselbe zu verwirklichen [1]. Damit aber wäre Abhängigkeitsmöglichkeit gegeben und das summum cogitabile zu einem Unding geworden.

Ob eine dieser Lösungen haltbar ist, will ich hier nicht entscheiden. Nur eins möchte ich betonen. Gesetzt der Fall, daß das summum cogitabile bloß im erkennenden Verstand ist, so wäre sein extramentales Dasein möglich, quia est cogitabile possibile, wie Scotus sagt. Es handelt sich hier aber ausschließlich um die logische Möglichkeit, und darum muß das folgende „non posset esse" logische Unmöglichkeit bedeuten. Also dreht sich die ganze Beweisführung um diese Tatsache: vorausgesetzt, daß das summum cogitabile kein extramentales Dasein besitzt, so wäre jenes Dasein zugleich eine logische Möglichkeit und Unmöglichkeit.

Was man von dieser letzten Frage halten mag, so scheint doch festzustehen, daß Scotus in keiner Weise an eine ontologische Deutung von Anselms Argument denkt.

---

[1] Diese Auffassung kommt tatsächlich schon im 14. Jahrh. bei Thomas Bradwardine vor. S. unten S. 163.

III. Die Voraussetzungen, welche für die Annahme von Anselms Argument in Frage kommen.

Der Gottesbeweis des Proslogion gewinnt erst zwingende Kraft durch die Annahme einer im Text nicht ausgesprochenen Voraussetzung. Diese Voraussetzung meint Windelband [1] in einer bestimmten Gestaltung des extremen Realismus zu finden. Bezüglich des h. Anselm selbst wird ein derartiger Realismus nicht als Schlüssel zum Geheimnisse seines Gottesbeweises angesehen werden dürfen, und noch weniger kann er den Erklärungsgrund abgeben, warum viele Scholastiker des 13. Jahrhunderts sich den Gedankengang des Proslogion aneignen. Wohl besitzen sie eine für das vorliegende Problem maßgebende Voraussetzung erkenntnistheoretischer Natur. Die Frage nach derselben muß hier untersucht werden. Dabei werde ich von Wilhelm von Auxerre absehen. Sein philosophischer Standpunkt müßte zuerst untersucht und dargestellt werden, was hier unmöglich ist. Ich beschränke mich also auf den h. Bonaventura mit seinen unmittelbaren Schülern und auf Scotus.

Öfters hat man in der Annahme einer angeborenen Gottesidee oder in einer ontologistischen Denkweise die gesuchte Voraussetzung finden wollen [2]. Diese zwei Lösungsversuche werden hier erwogen, weil neuerdings von Bonaventura behauptet worden ist, daß er „zum erstenmal im Mittelalter mit Bestimmtheit die Lehre vom Angeborensein der Gottesidee vortrage“ [3], und wiederum, daß er Gott mit dem Ersterkannten verwechsle [4].

[1] *Lehrbuch der Gesch. der Philosophie* [4] (Tübingen 1907) S. 244 f.

[2] Zum Beispiel F. A. Staudenmaier *Christl. Dogmatik* II S. 19 ff. (Freiburg 1844). J. B. Heinrich *Dogm. Theologie* III [2] (Mainz 1883) S. 170 Anm. 3, S. 172. M. Esser *Der ontolog. Gottesbeweis und seine Geschichte.* Inaugural-Dissertation (Bonn 1905) S. 42 ff.

[3] Grunwald *Gesch. der Gottesbeweise* S. 124.

[4] K. Bihlmeyer *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften* (Stuttgart 1907) S. 34 * Anm. 2, S. 176 Anm. zu Z. 11 ff.

1. Die angeborene Gottesidee bei Bonaventura und seiner Schule [1].

In erkenntnistheoretischen Fragen wenigstens ist Matthaeus ab Aquasparta ein durchaus treuer Schüler des h. Bonaventura [2]. Die Quaestiones disputatae de cognitione, die vor einigen Jahren gedruckt wurden [3], bieten eine systematische Entwickelung der Lehre des Meisters über manche Punkte, die dieser nur gelegentlich berührt hatte. Die dritte jener Fragen [4] behandelt das Problem vom Ursprung der geistigen Erkenntnisbilder. Werden die Ideen von den Dingen empfangen, werden sie im Geist gebildet oder finden sie sich in demselben vor? An dieser Stelle mußte die Lehre von den angeborenen Ideen notwendigerweise Erwähnung finden. Ihr gegenüber mußte Matthaeus Stellung nehmen. Wie faßt er sie auf? Aller geistigen Erkenntnisbilder, aller Künste und Wissenschaften Keime oder Wurzeln, gleichsam die wirkenden Kräfte, wodurch jene erzeugt werden, wohnen der Seele inne und zwar

[1] Für die in diesem und dem folgenden Abschnitt behandelten Gegenstände sind nachstehende Arbeiten des verstorbenen P. Ignatius Jeiler von großer Bedeutung:

I. *Der Ursprung und die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts.* Im *Katholik* N. F. 37 (Mainz 1877) S. 113—147, 225—269, 337—353.

II. *Dissertatio qua tractatur S. Bonaventurae aliorumque eiusdem aetatis doctorum sententia de via ac ratione qua intellectus humanus intelligibilia cognoscit in rationibus aeternis* (*De humanae cognitionis ratione anecdota.* Quaracchi 1883).

III. Seine *Scholia* zu Bonaventura, besonders zu I d. 8 p. 1 a. 1 q. 2 (I 155—156) und zum *Itinerarium Mentis in Deum* (V 313—316).

Die hier dargestellten Ergebnisse habe ich durch eigenes Studium der Werke des hl. Bonaventura erreicht. Es ist mir aber eine große Genugtuung, zu sehen, daß sie mit jenen des hervorragendsten Kenners der älteren Franziskanerschule übereinstimmen. In meiner Darstellung verdanke ich den erwähnten Arbeiten manches.

[2] Über das Verhältnis zwischen Bonaventura und Matthaeus habe ich das Ergebnis meiner Beobachtungen unten im Anhang II mitgeteilt (S. 159 ff.). Das dort Gesagte berechtigt mich, den Schüler als Vertreter des Meisters hier anzuführen.

[3] *Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi.* Tom. I Fr. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. S. R. E. Cardinalis, *Quaestiones disputatae selectae: Quaestiones de fide et de cognitione.* Quaracchi 1903. Die *Quaestiones de cognitione* finden sich S. 219—428. [4] *a. a. O.* S. 269—298.

vom ersten Augenblick ihres Daseins an. Sie ist geistiger Natur, und gerade darum und dadurch sind jene Dinge ihr anerschaffen, eingeprägt und angeboren. Bei der Schöpfung waren in die Materie rationes seminales eingesenkt, die sich unter dem Einfluß der entsprechenden äußeren Kräfte entfalten. Ähnlich entwickeln sich jene keimartigen Ideen unter Anregung von den Dingen der Außenwelt in der Kraft des wirkenden Verstandes zu aktuellen Erkenntnisbildern. Das ist die Vorstellung, die Matthaeus von dieser Lehre hat. Ihre Vertreter begründen sie vor allem durch den Hinweis auf die Würde der Menschenseele, die nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen, doch aller Ideen nicht entblößt sein dürfe. „*Omnis intelligentia plena est formis.*" Dieses Wort des Buches *De causis*[1] muß auch in entsprechender Weise für die menschliche Seele gelten. Ihre Stellung im Reich der Geister ist die letzte, also enthält sie Erkenntnisformen, aber nur der Anlage nach, in einem gewissen unentwickelten Zustande. In der Überlieferung scheint die Lehre von den angeborenen Ideen eine Stütze zu finden. Augustinus und Boethius sollen ihr zugestimmt haben.

Matthaeus will diesen Standpunkt nicht für falsch erklären, er gibt zu, daß katholische und scharfsinnige Meister ihn eingenommen, und doch will er nichts davon wissen. Diese Lehre scheint ihm im Widerspruch mit Aristoteles und Augustin, sogar mit sich selbst zu stehen. Aristoteles hatte ja den menschlichen Verstand mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen, und Augustin spricht nicht davon, daß die Seele die unvergänglichen Wahrheiten in sich trage, sondern, daß sie dieselben in dem ihr gegenwärtigen Licht der göttlichen Ideen schaue. Daß die Seele überhaupt etwas von außen empfange, will man übrigens ableugnen. Wie aber, muß dann gefragt werden, können jene Prinzipien, die doch allgemeiner Natur sind, zur Erkenntnis konkreter Dinge führen, ohne von außen her eine nähere Bestimmung erhalten zu haben? Und dann, wie soll das im Sinnesorgan vorhandene Bild die Seele anregen, ohne eine Veränderung in ihr hervorzurufen? Und wie kann sie verändert werden, ohne daß jenes Bild oder ein anderes von ihm erzeugtes mit ihr in Berührung komme, auf

[1] § 9 (O. Bardenhewer *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute* S. 173).

sie einwirke und sie bewege? Auf jeden Fall wird ein gewisses Empfangen von außen vorausgesetzt.

Im allgemeinen also lehnt Matthaeus mit seinem Lehrer die angeborenen Ideen ab[1]. Bei der Darstellung seiner eigenen Ansicht über den Ursprung des menschlichen Wissens unterscheidet er zwischen den körperlichen und unkörperlichen Erkenntnisgegenständen. Kenntnis von letzteren gewinnt die Seele durch die Sinne nicht, *sed aut in semet ipsa videt, dum ad semet ipsam se movet, in quantum est conexa regulis immutabilibus, aut in regulis illis*[2]. Bonaventura[3] stimmt hier mit ihm vollständig überein. Er sagt: „Patet responsio ad illam quaestionem qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum." Es scheint fast, als ob hier, wenigstens bezüglich der Gotteserkenntnis, Raum für etwas Angeborenes oder Anerschaffenes gefunden werden könnte. Und in der Tat hat Bonaventura unmittelbar vorher gesagt:[4] „Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius quod est Deum amare et Deum timere." Meister und Schüler gehen noch weiter. Sie stimmen fast wörtlich miteinander überein und erklären, daß eine gewisse angeborene Gotteserkenntnis dem menschlichen Geist zukomme. Bezüglich des Daseins Gottes spricht Bonaventura[5]: Cognitio huius veri

[1] Vgl. Bonav. I d. 17 p. 1 art. unic. q. 4: „Species autem innata potest esse dupliciter; aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Prima species est sicut pictura; et ab hac creata est anima nuda" (*Opp.* I 301) und II d. 39 a. 1 q. 2: „Habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei" (*Opp.* II 903 a).

[2] Matthaeus *a. a. O.* S. 285.

[3] II d. 39 a. 1 q. 2 (*Opp.* II 904 b). Hier steht Bonaventura im Gegensatz zu Thomas.

[4] *a. a. O.* II 904 a.

[5] *De Mysterio Trin.* q. 1 a. 1 (*Opp.* V 49). Dazu Matthaeus ab Aquasparta I d. 2 q. 3 (oben S. 60). Eine weitere Stelle bei Matthaeus findet sich in einem *Quodlibetum* im Codex Tudertin. 44 fol. 218: „Utrum intellectus humanus possit Deum cognoscere . . . cognitione autem apprehensiva vel quia est vel quid est licet non perfecte sed imperfecte . . . Deus est ab humano

innata est menti rationali, inquantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari."

Ebenbild Gottes ist die menschliche Seele kraft ihrer dreifachen Fähigkeit — memoria, intelligentia, voluntas[1]. Hier schließt sich Bonaventura der vom Lombarden vorgetragenen Lehre Augustins an. Letzterem folgend versteht er das Wort *memoria* im weiten Sinne als gleichbedeutend mit der Aufbewahrungsfähigkeit der Seele. Dabei könne es sich um ein Dreifaches handeln[2]: erstens um die Sinnesbilder, die als Spuren einstiger Wahrnehmungen zurückgeblieben sind; zweitens um die Erkenntnisbilder aus vergangener Zeit, ohne Rücksicht auf ihre sinnliche oder geistige Natur; endlich um Erkenntnisbilder überhaupt ohne irgendwelche Beziehung zur Zeit. In diesem letzten Sinn wird die *memoria* als ein Teil des göttlichen Ebenbildes aufgefaßt. Sie ist die Fähigkeit, Erkenntnisbilder, nämlich die angeborenen, aufzubewahren. Und welcher Art sind diese? Bonaventura sagt es deutlich an einer Stelle, die schon oben[3] erwähnt wurde: „Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Primo species est sicut pictura; et

intellectu cognoscibilis et humanus intellectus potest Deum cognoscere. Huius autem ratio duplex est: una est ex parte intelligibilis . . . alia ratio est ex parte potentiae intelligentis; intellectus enim humanus hoc ipso quod intellectus est et ad imaginem Dei, ordinatur ad Deum intelligendum. Eo enim est imago Dei quod eius capax est ut dicit Augustinus XIV *De Trinitate* cap. 8 (*PL* 42, 1044). Ad istam autem cognitionem multis modis, multis viis ascenditur: primo per naturalem impressionem, quia hoc ipso quod imago Dei habet sibi impressam notitiam Dei." Es folgt dann das bekannte Zitat aus Johannes Damascenus I *De fide orth.* cap. 3 (*PG* 94, 794): „Cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est."

[1] I d. 3 p. 2 a. 1 q. 1 (*Opp.* I. 81).

[2] Dicendum quod memoria accipitur tripliciter: uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilium et praeteritorum; alio modo prout est retentiva praeteritorum sive sensibilium sive intelligibilium; et tertio modo prout est retentiva specierum, abstrahendo ab omni differentia temporis, utpote specierum innatarum. Et hoc tertio modo est pars imaginis. Bonav. *a. a. O. Solutio Oppositorum* 3.

[3] Oben S. 134 Anm. 1.

ab hac creata est anima nuda. Secundo species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis; data est etiam ei affectio voluntatis." Wendet sich die Seele an Gott, so ist sie im eigentlichsten Sinne des Wortes sein Ebenbild[1]. Hält sie Einkehr bei sich, so zeigt sich immer noch ihre Gottebenbildlichkeit. Schaut sie auf die Geschöpfe, so verkündet sie nur, daß sie die Spur Gottes ist. Und trotzdem bleibt sie Ebenbild Gottes ohne Kehr zu ihm, ja sogar bei gänzlicher Abkehr von ihm. Gottebenbildlich ist sie, weil sie sich kraft der drei genannten Fähigkeiten zu Gott wenden kann. „Non dicimus imaginem in his potentiis secundum conversionem actualem, sed aptitudinalem, quae nunquam relinquit potentias" [2]. Daraus geht klar hervor, daß Bonaventura nichts von einer angeborenen aktuellen Gotteserkenntnis wissen will. Er steht auf dem Standpunkt seines Lehrers[3], der gelehrt hatte, daß es eine doppelte Gotteserkenntnis gebe: eine aktuelle und eine habituelle. Letztere sei uns von Natur aus eingeprägt oder anerschaffen[4]. Die Frage ist: wie wird diese habituelle Erkenntnis verwirklicht? Die Seele ist Ebenbild Gottes, und als solches muß sie eine reelle Beziehung zu Gott in sich enthalten[5]. Könnte die Vernunft diese Beziehung vollkommen erkennen, so würde sie durch das Ebenbild zur Erkenntnis der hl. Dreifaltigkeit geführt werden[6]. Voll-

[1] Quoniam igitur, cum anima convertitur ad Deum, sibi conformatur, et imago attenditur secundum conformitatem: ideo imago Dei consistit in his potentiis, secundum quod habent obiectum Deum. Rursum quoniam anima est imago Dei, et quod convertitur et conformatur imagini et imaginato, ideo anima secundum quod convertitur supra se non recedit a conformitate; et ideo imago consistit in his potentiis secundum quod habent animam pro obiecto. Sed cum convertitur ad creaturas inferiores, illis conformatur, in quibus non est imago Dei sed vestigium. Ideo potentiae animae, secundum quod habent inferiora pro obiectis, recedunt a ratione imaginis. Bonav. I d. 3 p. 2 a. 1 q. 2 (*Opp.* I 83). [2] Bonav. *a. a. O. Solut. Opp.* 4 (*Opp.* I 84).

[3] Alexander von Hales, *Summa* I q. 3 m. 2 (oben S. 33).

[4] Darum hat Grunwald unrecht, wenn er (s. oben S. 131) meint, daß Bonaventura „zum erstenmal im Mittelalter mit Bestimmtheit die Lehre vom Angeborensein der Gottesidee" vortrage.

[5] Vgl. P. Ignatius Jeiler im *Katholik* N. F. 37, S. 238.

[6] Bene concedendum est quod imago perfecte cognita ut imago ducit in cognitionem Trinitatis, non autem simpliciter. Bonav. I d. 3 p. 2 a. 2 q. 3 (*Opp.* I 93).

kommene Einsicht in die Natur der genannten Beziehung wird aber erst durch den Glauben erlangt [1]. Folglich führt das Ebenbild in der Menschenseele nicht zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit als solcher. Und doch hat die Vernunft eine gewisse Einsicht in jene Beziehung, und folglich gewinnt sie aus der Betrachtung des Ebenbildes eine gewisse Erkenntnis des dreieinigen Gottes, aber nicht in seiner Dreieinigkeit.

Welcher aber ist der Werdegang dieser Erkenntnis? Die erste Stufe scheint von Bonaventura in einer seiner *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* angedeutet zu sein [2]. Dort bestimmt er das Wissen, das jeder vom Wesen Gottes ohne Schwierigkeit haben kann. Das Dasein Gottes, insofern dieser der letzte und höchste Grund aller irdischen Dinge ist, muß jedem unzweifelhaft sein. Der Grund dafür ist folgender: Kehrt die Seele in sich ein, so bemerkt sie, daß sie nicht immer war, also sieht sie ein, daß sie eine Ursache gehabt haben muß. Dasselbe gilt von allen andern Dingen: also gibt es einen letzten und höchsten Urgrund aller Dinge. Dies scheint mir die erste Stufe zur Erkenntnis Gottes aus seinem Ebenbild in der Menschenseele zu sein.

[1] Perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide. Bonav. *a. a. O.*

[2] Q. 1 act. 1. *Solutio Oppositorum* 13. Potest sciri, quid est Deus . . . ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse omnibus manifestum: quia cum quilibet sciat se non semper fuisse, scit se habuisse principium, pari ratione et de aliis; et quia haec notitia omnibus se offert, et hac cognita scitur Deum esse: ideo indubitabile est omnibus, quantum est de se. Diese Stelle findet sich fast wörtlich bei Matthaeus ab Aquasparta I d. 2 a. 1 q. 3 (s. oben S. 63). Den Gedanken selbst brachte schon Bonaventuras Lehrer Alexander von Hales (*Sum. Theol.* I q. 3 m. 2). Cognitio vero in actu duplex est: una est, cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum, eo modo, quo recolit suum principium per hoc, quod videt, se non esse a se; et hoc etiam modo non potest ignorare Deum esse in ratione sui principii (oben S. 33). Mit Alexander von Hales stimmt Johannes de Rupella überein. Letzterer war Schüler des Alexander. Später las er unter diesem als Baccalar und endlich neben ihm als magister regens. In seiner *Summa de Anima* II 38 (vgl. Ausgabe von P. Teofilo Domenichelli [Prato 1882] S. 294—295) schreibt er: „Memoria, ut hic dicitur, sit ipsa vis intellectus superioris qua rationalis creatura potest recogitare suum principium efficiens per hoc quod non semper fuit unde creata est quia ab alio fuit."

Die weitere Entwickelung dieser Gotteserkenntnis ex imagine schildert Bonaventura in seinem *Itinerarium*[1]. Die Tätigkeit der drei Seelenvermögen, die das Wesen des Ebenbildes ausmachen, werden betrachtet und bis auf ihre letzten Bestandteile sozusagen aufgelöst, um dann zurückgeführt zu werden auf jene vorhin entdeckte erste Ursache, die in ihnen wirkt und sich in ihnen abspiegelt.

Die Tätigkeit der *memoria* führt zur Erkenntnis von Gottes Ewigkeit. Ihr kömmt es nämlich zu, das Vergangene aufzubewahren, das Gegenwärtige aufzunehmen, das Zukünftige vorauszusehen. Mit allen zeitlichen Dingen und allen Zeiten also beschäftigt sie sich, und darum ist sie ein Abbild der Ewigkeit, deren unteilbares „Nun" Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt. Aufgabe der *memoria* ist es auch, die einfachen Begriffe aufzubewahren. Daraus geht aber hervor, daß sie nicht ausschließlich von der Sinnenwelt bestimmt wird. Vielmehr empfängt sie von oben und trägt in sich einfache Formen, die durch die Pforte der Sinne keinen Eingang in die Seele finden können. Hier steht sie wieder in Beziehung zum Ewigen. Endlich bewahrt sie die ewigen Grundsätze der Wissenschaft auf und zwar in unvergänglicher Weise. Darum muß ihr gegenwärtig sein das unwandelbare Licht, in dem sie sich der unvergänglichen Wahrheiten bewußt wird.

Die Tätigkeit der Denkkraft führt zur Erkenntnis von Gottes Wahrheit. Denktätigkeit bezieht sich auf Begriffe, Urteile und Schlußfolgerungen.

Begreift unser Verstand eine Wesenheit, so nimmt er das wahr, was in der Definition derselben enthalten ist. Dies geschieht durch Auflösung in höhere und immer höhere Begriffe, und zwar bis in die höchsten hinein. Wenn wir nicht wissen, was das für sich Seiende ist, so können wir keine vollständige Definition einer einzelnen Substanz erhalten. Das für sich Seiende kann man nicht erkennen, ohne seine Eigenschaften, seine Einheit, seine Wahrheit, seine Güte zu erkennen. Das Seiende ist wiederum entweder ein Vollkommenes oder ein Unvollkommenes, und das Negative kann nur durch das Positive erkannt werden. Daher kommt es, daß wir irgendein unvoll-

[1] Kap. III §§ 2—4 (*Opp.* V 303 b—305 a).

kommenes Ding nicht vollständig definieren können — und die Dinge, die uns umgeben, sind tatsächlich unvollkommen —, ohne den Abstand zwischen ihm und dem vollkommensten Wesen zu erkennen und auszusprechen. Die geschaffenen Dinge sind ja unvollkommene Abbilder der ewigen Urbilder in Gott, und dieses Verhältnis des Abbildes zum Urbild, mit dem Abstand zwischen beiden, muß irgendwie erkannt werden, wenn die Rede von einer vollständigen Erkenntnis des Abbildes — und folglich von einer vollständigen Definition — sein soll. Ohne Zuhilfenahme des Gottesbegriffes kann man die Definition irgend eines geschaffenen Wesens nicht vollständig zergliedern. „Non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate“ [1].

Den Sinn der Urteile erkennt unser Verstand erst recht, wenn er einsieht, daß sie wahr sind, daß er sich nicht täuscht, wenn er weiß, daß die betreffende Wahrheit sich nicht anders verhalten kann. Das heißt aber erkennen, daß diese Wahrheit unwandelbar ist. Woher diese Unwandelbarkeit? Nicht aus den Dingen selbst kommt sie, denn diese können alle untergehen, nicht aus dem erkennenden Geist, denn dieser ist bekanntlich wandelbar. Sie entstammt also jenem unvergänglichen Licht, das jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt.

Die Schlußfolgerung wird eigentlich erst erkannt, wenn unser Verstand einsieht, daß der Schluß in den Vordersätzen notwendig enthalten ist. Diese Notwendigkeit kann nicht in dem materiellen Sein der Dinge begründet sein, denn dieses ist immer etwas Zufälliges. Ebensowenig kann sie dem psychischen Sein der Dinge entstammen, denn dieses ist etwas bloß Subjektives. Sie muß also begründet sein im ewigen Urbild, in der wesenhaften Wahrheit selbst.

In ähnlicher Weise führt die vollständige Auflösung der Willenstätigkeit zur Erkenntnis des höchsten Gutes [2].

---

[1] *Itin.* III 3 (*Opp.* V 304 a).

[2] Die unentwickelten Keime der Gedanken dieses 3. Kapitels des Itinerarium sind bei Johannes de Rupella *De Anima* II 38 (Ausgabe S. 294—295) zu finden. Dort heißt es von der „virtus intellectiva“: „Est autem haec vis

Fragt man nach der Bedeutung dieser Lehre vom Angeborensein der Gottesidee für den Gottesbeweis, so meine ich antworten zu dürfen: der Kern der ganzen Sache ist dieser: die Seele findet in sich etwas vor, wodurch sie zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen kann [1], ja gelangen muß, wenn sie ihre Kräfte richtig verwendet, Bonaventura und seiner Schule scheint diese von Alexander von Hales und Johannes de Rupella stammende Verwendung der Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Menschenseele als Weg zur Gotteserkenntnis eigen geblieben zu sein. Die Lehre selbst war Gemeingut des 13. Jahrhunderts, und grundsätzlich hätte der h. Thomas sie in diesem Sinn verwerten dürfen. So viel ich finden kann, tut er es nicht. Und trotzdem lehrt der Aquinate ein gewisses Angeborensein der Gottesidee. Für ihn ist die Erkenntnis des Daseins Gottes *in aliquo communi sub quadam confusione* [2] etwas Anerschaffenes und darum per se notum.

suprema inter apprehensivas ad cognoscendam veritatem increatam, secundum imaginem vel speciem Trinitatis sibi a creatione impressam, quae imago Trinitatis secundum Augustinum determinatur secundum tria: memoriam, intellectum et voluntatem. Memoria dicitur ipsa vis in quantum conservativa sive retentiva similitudinis primae veritatis a creatione. Intellectiva vero est in quantum contemplativa primae veritatis per impressam similitudinem veritatis a creatione. Voluntas vero secundum quod hic accipitur est in quantum est amativa prima veritatis per infixum appetitum ipsius a creatione. Vel aliter memoria ut hic dicitur sit ipsa vis intellectus superioris qua rationalis creatura potest recogitare suum principium efficiens, per hoc, quod non semper fuit, unde creata est quia ab alio fuit. Intellectiva vero est ipsa vis intellectus superioris qua potest cogitare primam veritatem praesentem ut praesentem lucem sibi et exemplarem causam. Voluntas vero est vis superioris intellectus, qua inclinatur in ipsam ut finem." (Ich habe den Cod. 55 der Hospital-Bibliothek zu Cues mit dem Druck verglichen und darnach einige Fehler des letzteren stillschweigend verbessert.) Quelle für Johannes wird wohl Alexander von Hales *Summa* I q. 3 m. 2 gewesen sein (s. oben S. 33). Ausführlich handelt Johannes von der Ebenbildlichkeit *De Anima* I 27, 30, 31, 32, 33 (S. 143—145, 149—160).

[1] Vgl. Johannes de Rupella *De Anima* II 35 (S. 285). Forma vero qua cognoscitur Deus est similitudo vel imago primae veritatis impressa animae a creatione. Propter hoc dicit Damascenus „omnibus cognitio existendi Deum naturaliter ab ipso inserta est". Imago animae impressa primae veritatis ducit in cognitionem ipsius cuius est imago (nach Cod. Cusan. 55).

[2] *S. Th.* I q. 2 c. 1 ad 1 m: ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine natu-

Dies scheint die damalige *sententia communis* gewesen zu sein [1]. Ausdrücklich wird sie noch von Alexander von Hales [2], Albert dem Großen [3], Bonaventura [4], Peter von Tarentaise [5], Richard

raliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Vgl. zu dieser Stelle *Contra Gent.* I cap. 11 ad 4 m und I d. 3 q. 1 a. 2 ad 1 m.

Bezüglich des Wahren im allgemeinen kommen Stellen in Betracht wie I d. 3 q. 1 a. 2: „Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem; et hoc modo ipsum esse est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse, est per se notum" und dann *De veritate* q. 22 a. 2 ad 1 m: „Dicendum quod omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis."

[1] Das schließe ich aus dem „quicquid cognoscimus est quaedam similitudo Dei et quaedam participatio divinae veritatis" bei Ägidius und Nicolaus (s. oben S. 73 u. 83).

[2] *Summa Theol.* I q. 3 m. 2 ad 3 m: „Cognitio alicuius potest esse duobus modis: in ratione communi et in ratione propria. Potest ergo aliquid cognosci in ratione communi et tamen ignorari sub ratione propria . . . Similiter cognitio beatitudinis et appetitus ipsius nobis innatus est ratione communi . . . tamen in ratione propria ab aliquibus ignoratur" (s. oben S. 33).

[3] *Summa Theol.* I tr. IV q. 19 m. 2: „Est etiam actus rationis sive superioris sive inferioris comparatus ad formam sive quiditatem intelligibilis de quo cogitando ratiocinatur. Et haec comparatio duplex est, scilicet comparando eum ad rationes communes vel ad rationes proprias. Si comparatur ad rationes communes (communia sunt quae in pluribus inveniuntur), tunc licet in universali non erret, tamen in proprio frequenter errabit . . . Et hoc modo errant qui non noscunt Deum nisi per rationes communes, scilicet quod creator est, quod primum principium est: quamvis non errent in ponendo Deum esse, tamen frequenter errant in ponendo hoc vel illud Deum esse." (*Opp.* t. 31 p. 128 a.) *Summa Theol.* I. tr. III q. 14 m. 1: „Non est Deum cognoscere quia non est: eo quod oppositum eius per naturam insertum est" (*a. a. O.* p. 69 b).

[4] II d. 38 dub. 1: „Cognitio beatitudinis in universali omnibus est innata" (*Opp.* II 894). IV d. 49 p. 1 a. unic. q. 2 Solut. opp.: „Omnes ergo habent appetitum beatitudinis verae in generali et habent cognitionem in generali . . . Si quaeras: quomodo cognovit in generali? dico quod innata est illa cognitio" (*Opp.* IV 1003—1004). *De Reductione artium ad Theologiam* 26: Patet etiam quam ampla sit via illuminativa et quomodo in omni re quae sentitur sive qaue cognoscitur, interius lateat ipse Deus (*Opp.* V 325 b).

[5] I d. 3 q. 1 a. 2 erwähnt vier Betrachtungen eines Erkenntnisgegenstandes. Hier ist die zweite von Bedeutung: in comparatione ad nos . . . in ratione generali, secundum quam relucet in omnibus suis effectibus in quan-

von Middleton[1] und Johannes Duns Scotus[2] ausgesprochen. Wilhelm von Ware[3] berührt sie in einem seiner Gottesbeweise. Frägt man nach der Bedeutung dieser zweiten Lehre für den Gottesbeweis, so wird man keine andere Antwort erhalten, als oben bei Bonaventura[4]. Thomas sagt es ganz deutlich[5]: „Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse."

Damit habe ich eigentlich den Grund angegeben, warum ich in der Lehre von der angeborenen Gottesidee jene erkenntnistheoretische Voraussetzung, die ich suche, nicht finden kann. Jene Voraussetzung soll erklären, warum Bonaventura und Scotus

tum est veritas, bonitas et huiusmodi . . . secundo modo cognitio eius inserta est naturaliter . . . Ad primum in contrarium de cognitione inserta naturaliter respondeo: cognitio haec inserta dicitur esse confuse et in generali inquantum inserta est notio veri et amor boni, unde et omnia bonum appetunt, et sic dicuntur appetere Deum non in propria ratione (s. oben S. 70).

[1] I d. 3 act. 1 q. 2: Primo modo [scl. quantum ad conditiones sibi et creaturae communes non communitate univocationis sed analogiae quae sunt ens, unum, bonum et verum] Deum esse nobis est per se notum, quia aliquod ens esse et aliquod unum esse et aliquod verum esse et aliquod bonum esse ultro se offerunt cognitioni nostrae . . . ad secundum dicendum quod illud verbum Damasceni intelligendum est de cognitione quantum ad generales conditiones supradictas (s. oben S. 85 f.).

[2] I d. 2 q. 2: Ad primum, scilicet ad Damascenum, [= „Eius quod est Deum esse, cognitio omnibus est naturaliter inserta"] potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data, per quam statim ex creaturis possumus cognoscere Deum esse saltem in rationibus generalibus . . . Quod autem non loquatur de cognitione actuali et distincta Dei, patet per hoc quod dicit ibi: Nemo novit eum nisi quantum ipse revelavit (Scoti *Opp.* VIII 408 a). Die Stelle aus I d. 3 q. 2: „Cognoscendo enim quodcumque ens, ut hoc ens est, indistinctissime concipitur Deus" darf nicht als Meinung des Scotus angeführt werden, wie im Scholium zu Bonav. I d. 8 p. 1 a. 1 q. 2 (*Opp.* I 156) und in Buch *De ratione Cognitionis humanae* (Quaracchi 1883) p. 17 geschieht. Diese Worte kommen bei Scotus als Teil eines Berichts über Heinrich von Gent vor. Vgl. Scoti *Opp.* IX 13 b.

[3] Im Sechsten nämlich (s. oben S. 92). Der hier angedeutete Zusammenhang wird deutlicher, wenn man *De ratione Cognitionis humanae* p. 22—25 dazu liest. [4] Oben S. 40.

[5] *De veritate* q. 10 a. 12 ad 1 m. Vgl. auch dazu Richard von Middleton I d. 3 a. 1 q. 2 ad 2 m: „Quid eo hoc dicit quia naturae nostrae insertum est unde investigando devenire possumus in cognitionem quia Deus est quantum ad conditiones a quibus hoc nomen Deus imponitur ad significandum" (s. oben S. 86).

dem Gottesbeweis des Proslogion zustimmen, im Gegensatz zu Thomas und Richard, die ihn verwerfen. Hier kann es sich offenbar nicht um etwas handeln, was im Grunde genommen und bezüglich seiner Bedeutung für den Gottesbeweis allen Schulen gemeinsam war.

2. Das primum cognitum bei den Anhängern des Gottesbeweises des Proslogion.

In einer ontologistischen Denkweise hat man die Voraussetzung finden wollen, welche die Annahme des Gottesbeweises des hl. Anselm erklärlich macht[1]. Von einem Meister des dreizehnten Jahrhunderts wissen wir, daß er Gott für das primum cognitum hielt, und doch wissen wir nicht, ob er dem Argument Anselms zustimmte[2]. Die Gestalt, die jene ontologistische Lehre bei ihm annimmt, zwingt zu einer solchen Folgerung nicht, eine Folgerung, die bei anderen denkbaren Formen dieser Anschauung unvermeidlich wäre. Die Frage, die ich hier stellen und beantworten muß, ist diese: Huldigen Wilhelm von Auxerre, Bonaventura und seine Schüler und Johannes Duns Scotus der eben genannten Meinung in einer solchen Gestalt, daß sie infolgedessen nicht umhin können, dem Gottesbeweis des Proslogion zuzustimmen? Huldigen sie derselben überhaupt?

Wilhelm von Auxerre ist aus Gründen, die eben erwähnt wurden, auszuschalten[3]. Scotus behandelt die Frage „Utrum Deus sit primum cognitum naturaliter pro statu isto" ausdrücklich in seinem Opus Oxoniense[4]. Vor allem unterscheidet er eine dreifache Rangordnung in den Erkenntnisgegenständen: nach ihrem Ursprung, nach ihrer Vollkommenheit und nach ihrer Ursächlichkeit[5]. Mit der ersten allein hängt die gegenwärtige Frage zu-

[1] S. oben S. 131 Anm. 2.

[2] Heinrich von Gent ist gemeint. Seine Stellung zu Anselms Argument kann nicht bestimmt werden (s. oben S. 122). Über seine Lehre vom primum cognitum vgl. A. Stöckl *Gesch. d. Phil. des Mittelalters* II 748 ff.

[3] Oben S. 133.

[4] I d. 3 q. 2 (*Opp.* IX 8 ff.).

[5] *A. a. O.* n. 21: „Triplex est ordo intelligibilium in proposito. Unus est ordo originis vel secundum generationem; alius est ordo perfectionis; tertius est ordo adaequationis vel causalitatis praecise" (*Opp.* IX 47 b).

sammen. Und da muß wieder unterschieden werden. Dreifach ist unsere Erkenntnis: aktuell, habituell und virtuell [1]. Und dann darf nicht vergessen werden, daß es ein deutliches und ein undeutliches Erkennen gibt [2]. Unter diesen Voraussetzungen entscheidet Scotus mit Bezug auf das aktuelle, undeutliche Erkennen, daß die species specialissima cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum das primum cognitum sei [3]. Dagegen wird aktuell und deutlich in erster Linie das Allgemeinste erkannt [4]. Was die habituelle und virtuelle Erkenntnis angeht, so ist das Allgemeinere früheren Ursprungs als das Besondere. Darum lehnt er die in Frage stehende Lehre, so weit sie von einer primitas originis verstanden wird, ab. Bei Scotus also bildet eine ontologistische Denkweise nicht den Erklärungsgrund für seine Stellung zum Gottesbeweise des Proslogium.

Es bleiben also nur Bonaventura und seine Schüler übrig. Hielt Bonaventura Gott für das primum cognitum? Unter der Voraussetzung, daß es sich um eine aktuelle, formelle Erkenntnis, um eine cognitio explicita, nicht bloß implicita und um Priorität des Ursprungs handelt, trage ich kein Bedenken, mit einem unbedingten „Nein" zu antworten. Der Hauptsache nach hat P. Ignatius Jeiler in seinen oben erwähnten Arbeiten [5] das Richtige zweifelsohne getroffen. Im *Itine-*

---

[1] Ebenda.

[2] Ebenda, wo es heißt „confuse dicitur aliquid concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero quando concipitur sicut exprimitur per definitionem (*Opp.* IX 48 a).

[3] *A. a. O.* n. 22 (*Opp.* IX 48 a).

[4] *A. a. O.* 49 b: „Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico quod est e converso, quia primum sic conceptum est communissimum et quae sunt propinquiora sibi sunt priora, et quae sunt remotiora, posteriora sunt.

[5] Schwer verständlich ist die gänzlich ablehnende Haltung K. Bihlmeyers diesen Arbeiten gegenüber in seiner verdienstvollen Seuseausgabe S. 34* Anm. 2, wo er sagt: „die Herausgeber des Itinerariums (S. Anm. zu 176, 6) Scholion p. 487 ff. suchen vergebens Bonaventura und Thomas in Einklang zu bringen" (B. zitiert nicht nach der Gesamtausgabe der Werke Bonaventuras, sondern nach der zweiten kleinen Ausgabe der Tria Opuscula — Quaracchi 1896). Vielleicht hat er sich durch die Autorität Denifles *Deutsche Schriften des sel. Heinrich Seuse* Bd. I (München 1880) S. 263 Anm. 1 bestimmen lassen, wo gesagt wird, daß Seuse „bei der ersten

rarium Mentis in Deum[1] hat man den Anlaß zu der in Frage stehenden Ansicht gefunden. Mit Unrecht aber. Eine sorgfältige Erwägung des tiefen Gedankenganges des Büchleins wird dies zeigen[2].

Andächtigen Seelen will er eine Anleitung zur Beschauung geben[3]. Der Schwierigkeiten und Gefahren seiner Aufgabe ist er sich bewußt. Darum will er, daß man mehr acht habe auf die Absicht des Verfassers als auf sein Werk, auf den Sinn als auf die unbeholfenen Worte, auf die Wahrheit als auf die Schönheit,

---

Redaktion dem Bonaventura folgend" das Ersterkannte mit Gott verwechselte. Auf das Verhältnis der deutschen Mystiker zum „Augustinismus" des 13. Jahrhunderts hoffe ich später näher eingehen zu können. Hier genügt es zu sagen: mit Bezug auf Seuse hat Denifle wohl recht, mit Bezug auf Bonaventura trifft seine Behauptung nicht zu. Übrigens waren die oben auf S. 132 Anm. 1 unter II und III genannten Arbeiten noch nicht erschienen, als Denifle seinen Seuse herausgab. Er würde später seine Behauptung schwerlich aufrecht erhalten haben.

[1] Cap. V 3—4 (*Opp.* V 308 b—309 a). Ich finde tatsächlich nichts in diesen zwei Abschnitten, was im Widerspruch mit der Auffassung des Aquinaten stünde. Damit leugne ich keineswegs, daß bedeutende Unterschiede in der Erkenntnislehre zwischen Bonaventura und Thomas bestehen. P. Ehrles zwei Arbeiten: *„Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts"* (Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des Mittelalters V 603 ff.) und *„John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts"* (Zeitschr. für kath. Theol. XIII 172 ff. [1889]) und die *Quaestiones disputatae de cognitione* des Matthaeus ab Aquasparta und des Roger Marston haben mich vor mehreren Jahren überzeugt: 1. daß Unterschiede, und zwar zum Teil von großer Tragweite, zwischen den zwei Richtungen vorhanden waren, 2. daß diese Unterschiede von den Gelehrten des 13. Jahrhunderts als wirkliche Gegensätze aufgefaßt wurden. Martin Grabmann muß man dafür dankbar sein, daß er neuerdings mit Bestimmtheit auf die historischen Tatsachen aufmerksam gemacht hat, die jene Unterscheidung zwischen Augustinismus und Aristotelismus rechtfertigen (vgl. seine Schrift: *Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta.* S. 70—72). Georg von Hertlings oben erwähnte Arbeit über *„Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin"* hat neue Beiträge zur Feststellung der genannten Unterschiede geliefert. Trotzdem muß eins noch bemerkt werden: die Frage, ob und wie weit jene Unterschiede im tiefsten Grund wirkliche und unversöhnliche Gegensätze oder nur scheinbare und vermeintliche sind, ist noch nicht gelöst. Werden die Historiker im zwanzigsten Jahrhundert sie im selben Sinne beantworten, wie die Scholastiker im dreizehnten?

[2] Die Behandlung jener Frage, welche Lutz in seiner *Psychologie des hl. Bonaventura* im VII. Bande dieser *Beiträge* bringen will, liegt zur Zeit, da dieses gedruckt wird, noch nicht vor.

[3] Vgl. *Prolog. in Itin.* 4 (*Opp.* V 296).

auf die Anregung des Willens als auf die Belehrung des Verstandes[1]. Darum sein Mahnwort: Nicht oberflächliches Durchblättern dieser Betrachtungen, sondern langsames Nachsinnen darüber führt zum Ziele[2].

Um zu Gott zu gelangen, muß man einen dreifachen Weg einschlagen: wir müssen hindurchgehen durch seine Spuren, hineingehen in sein Ebenbild, hinübergehen zum Urbild. Unsern Blick müssen wir lenken nach außen, nach innen, nach oben. Da Gott aber sowohl Anfang wie Ende ist, da er sowohl durch den Spiegel, wie im Spiegel erkannt werden kann, so gibt es einen sechsfachen Weg zu ihm. Auf sechs Stufen gelangt man zum Throne des wahren Salomon, zum Seelenfrieden, zum Geistessabbat, an dem das Erkennen ruht und das Sehnen seinen geheimnisvollen Untergang in Gott findet. Auf der ersten Stufe wird Gott durch das Spiegelbild der Körperwelt geschaut, seine Macht, seine Weisheit und seine Güte erkannt. Es leuchtet ein sein Dasein, sein Leben und Wissen, seine Geistigkeit, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit.

Nicht nur durch die Geschöpfe, sondern auch in ihnen kann Gott erkannt werden. Allen Dingen, die durch die Sinne Eingang in unsere Seele finden, wohnt er inne durch seine Wesenheit, Macht und Gegenwart. Hier stehen wir auf der zweiten Stufe der Beschauung. Eine höhere Gotteserkenntnis gewinnen wir. Die Betrachtung der unsichtbaren Dinge Gottes in der Schöpfung hat uns vorbereitet, bei uns selbst Einkehr zu halten, in unsere Seele einzugehen, den Vorhof zu verlassen und das Heiligtum zu betreten. In den Tätigkeiten unserer Seelenvermögen schauen wir das Abbild von Gottes Ewigkeit, Wahrheit und Güte. Ja die Ordnung, der Ursprung und die gegenseitigen Beziehungen dieser Vermögen gewähren der vom Glauben erleuchteten Vernunft den Anblick einer geheimnisvollen Nachahmung der heiligsten Dreifaltigkeit. Durch seine Gnadenwirkungen wohnt Gott in unserer Seele. Wirft das Geistesauge den Strahl der Beschauung auf diese übernatürlichen Gaben, so erhält es eine noch

[1] *A. a. O.* 5.

[2] *A. a. O.* 5: „Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus."

tiefere Einsicht in das Wesen Gottes. Die vierte Stufe ist schon erstiegen. Wir sind bereit, das äußere Heiligtum zu verlassen und das Allerheiligste zu betreten. Wir stehen schon auf der fünften Stufe. Vorausgesetzt sind die Blicke, die wir nach außen und nach innen geworfen haben. Jetzt gilt es nach oben zu schauen, und zwar in der Kraft jenes Lichtquells, der sich ausgießt über unseren Geist. Das Augenmerk muß auf das Sein selbst gerichtet werden, denn „Der da ist", ist der erste Name Gottes, ein Name, der dem Alten Bunde eigentümlich ist, dessen Sache es war, die Einheit des göttlichen Wesens zu verkünden. Wer also auf dieser Stufe das einheitliche Wesen des unsichtbaren Gottes beschauen will[1] — so weit dies dem auf Erden wallenden Fremdling möglich ist — muß seinen Blick hinlenken auf

[1] *Itinerarium mentis in Deum* cap. V.

§ 3. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus, sic e contra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur ut non-ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur quod illud esse est esse divinum.

§ 4. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit: sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet quod „sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae"; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando vidit oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

§ 5. Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimodo primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse.

das Sein selbst. Er sieht dann, wie überaus gewiß jenes Sein ist, so gewiß, daß es nicht einmal als nichtseiend gedacht werden kann. Es ist ja das allerlauterste Sein, auf das man nur stößt bei voller Abkehr vom Nichtsein, ebenso wie man auf das Nichtsein nur stößt bei voller Abkehr von jeglichem Sein. Wie also das reine Nichts gar nichts von dem Sein und seinen Eigenschaften hat, so auch hat das Sein selbst gar nichts vom Nichtsein, weder in der Wirklichkeit noch in der Anlage, weder in der Tat noch im Gedanken. Jenes Sein selbst wird eben gekennzeichnet durch vollkommenen Ausschluß des Nichtseins. Nichtsein aber ist Seinsmangel und wird daher erst durch den Seinsbegriff vom Verstand erfaßt. Das Sein hingegen wird nicht durch etwas anderes vom Verstand erfaßt — denn alles, was erkannt wird, wird aufgefaßt entweder als ein Nichtseiendes oder ein Seiendes — ein möglich oder wirklich Seiendes. Kann also das Nichtseiende erst durch das Seiende, das möglich Seiende erst durch das wirklich Seiende erkannt werden, bedeutet das Sein auf dieser Beschauungsstufe schlechthin die reine Wirklichkeit des Seienden, dann ist das, was zuerst vom Verstand erfaßt wird, das Sein, und jenes Sein ist reine Seinswirklichkeit. Ein besonderes Sein ist es aber nicht; dies wäre ja mit Seinsmöglichkeit behaftet und darum ein beschränktes Sein, keine reine Wirklichkeit. Allgemeines Sein ist es auch nicht, denn dies hat keine Wirklichkeit, weil es überhaupt nicht existiert. Eins bleibt also nur übrig: jenes Sein ist das göttliche Sein.

Auf dieser Stufe also ist das göttliche Sein dem Verstand so überaus nahe, daß er sich bewußt sein müßte, dasselbe zu erkennen. Unerklärlich daher ist seine Blindheit, wenn er das nicht bemerkt, wenn er dessen sich nicht bewußt ist, was er zuerst sieht und ohne welches er auf dieser Stufe nichts zu erkennen vermag, nämlich das göttliche Sein. Und doch nicht. Ein Beispiel wird dies klar machen. Das körperliche Auge, das seinen Blick auf die Mannigfaltigkeit der Farben lenkt, sieht das Licht nicht, wodurch es alles andere wahrnimmt, und wenn es dasselbe sieht, so wird es seiner nicht bewußt. Ebenso ist es mit dem Auge des Geistes. Dies schaut auf die besonderen und allgemeinen Dinge und bemerkt dabei nicht das transzendentale

Sein, das ihm zuerst begegnet und wodurch alles andere von ihm erfaßt wird.

Und daher ist das Wort so überaus wahr: wie das Auge der Fledermaus sich zum Sonnenlicht verhält, ebenso verhält sich das Auge unseres Geistes zu den offenkundigsten Dingen der Natur. Warum? Das Geistesauge hat sich an das Dunkel der Dinge und die Schattenbilder der Körperwelt gewöhnt, so daß es nichts zu sehen meint, wenn es seinen Blick zum Licht des höchsten Seins emporhebt. Es weiß ja nicht, daß jene Finsternis die höchste Erleuchtung des Geistes ist — genau so, wie wenn das Auge des Körpers in das reine Licht hineinschaut, und ihm dann scheint, als sehe es nichts. Beschaue also, wenn du kannst, das allerlauterste Sein selbst. Es wird dir klar, daß es nicht als ein von einem anderen empfangenes Sein gedacht werden kann.

Den Gedankengang des Itinerarium ausführlich weiter darzustellen, wäre zwecklos. Ist die hier gebotene Auffassung der Worte Bonaventuras begründet, so steht fest, daß er Gott nur auf der fünften Stufe der Beschauung für das primum cognitum hält. Mit Bezug auf die Verstandeswahrnehmung und Begriffsbildung lehrt er — wenigstens im Itinerarium — diese Priorität der Gotteserkenntnis im Sinne einer prioritas originis durchaus nicht.

Einige Erwägungen dürfen zur Begründung meiner Auslegung dienen. Der knappe Stil des Urtextes hat mich gezwungen, einige Ergänzungen und Erweiterungen einzufügen. Sie erleichtern das Verständnis; ändern sie etwas am Sinn? Ich glaube nicht. Vor allem steht fest, daß Bonaventura in diesem 5. Kapitel von der fünften Stufe der Beschauung redet. Darum darf nicht, was über den Erkenntnisvorgang gesagt wird, auf jene erste Verstandestätigkeit, die im scholastischen Sprachgebrauch *simplex apprehensio* genannt wird, bezogen werden, es sei denn, es gehe aus dem Wortlaut oder aus dem Zusammenhang hervor, daß die Rede vorübergehend nicht mehr von der Beschauung ist.

Der Gang der Darstellung bietet manches, was zum Verständnis dieses schwierigen Kapitels beiträgt. Abschnitt 3 behandelt den Anfang des Beschauens auf der fünften Stufe. Hier ist das göttliche Sein das Ersterkannte. Nachdem das göttliche Sein erkannt worden ist, soll zur Erkenntnis seiner Eigenschaften

fortgeschritten werden. Dies geschieht im 5. Abschnitt, wo festgestellt wird, daß das göttliche Sein das erste, ewige, einfachste, wirklichste, vollkommenste, einheitlichste ist. Dazwischen liegt Abschnitt 4. Welche Bedeutung hat er? Abschnitt 3 sagt „defigat aspectum in ipsum esse et videat". Im 5. heißt es aber „Vide igitur ipsum purissimum esse si potes". Deutet dieser Unterschied nicht an, daß eine Schwierigkeit dazwischen liegt? Und tatsächlich wird eine Schwierigkeit im vorletzten Satz des 4. Abschnitts ausgesprochen, wo es heißt: „cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre." Es handelt sich hier um jenen mystischen Zustand, der mit dem Namen *oratio in caligine*[1] bezeichnet wird. Die Lösung, die im letzten Satz des Abschnittes angedeutet wird — die Einsicht nämlich, daß jene Finsternis tatsächlich die höchste Erleuchtung des Geistes ist, der Vergleich mit dem Auge, das gerade in das Sonnenlicht hineinschaut — macht das *si potes* am Anfang des 5. Abschnittes verständlich. Der 4. Abschnitt ist also der Lösung einer Schwierigkeit gewidmet. Zweifelsohne wird sie am Anfang desselben Abschnittes angedeutet werden. Darum halte ich die Worte „non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere" für gleichbedeutend mit „cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre". Beide Sätze beziehe ich auf ein und dieselbe Tatsache. Diese Tatsache wird anfangs allgemein als Blindheit bezeichnet und besteht in einem Nichterkennen des schon wahrgenommenen *obiectum primum*. Später wird sie ganz konkret als ein Nichtsehen infolge des blendenden Lichts des göttlichen Seins geschildert. Nach dem, was im 3. Abschnitt gesagt worden ist, erscheint die Blindheit, von der am Anfang des vierten die Rede ist, als etwas Wunderbares und Unerklärliches. Das *Sed* des zweiten Satzes deutet an, daß dies doch nicht der Fall ist. Ein Beispiel aus der Sinneswahrnehmung und der Begriffsbildung weist etwas Ähnliches auf tiefer liegenden Erkenntnisstufen[2] auf. Die Beispiele führen zum Verständnis des folgenden

[1] Vgl. *Breviloq.* V 6 Spiritus noster . . . quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum (*Opp.* V 206 a). Quelle für diese Lehre von der oratio in caligine ist wohl Pseudo-Dionysius *ad Dorotheum* (*PG* 3, 1073).

[2] Daß hier vorübergehend von Erkenntnisakten geredet wird, die nicht auf der fünften Stufe der Beschauung geschehen, ist klar.

Aristotelesworte. Letzteres führt dann zur Einsicht in die Natur der anfangs erwähnten Blindheit, die eigentlich Blendung ist. Damit ist der Weg geebnet. Die Kontemplation kann fortgesetzt und die Eigenschaften Gottes können festgestellt werden — freilich jetzt mit einem vorsichtigen „*si potes*" infolge des eigentümlichen Charakters der *oratio in caligine*.

Es könnte gegen meine Auslegung eingewendet werden, daß „ipsum esse extra omne genus" (§ 4) das göttliche Sein und nicht das allgemeine oder transzendentale Sein bedeute. Dieser Annahme kann ich nicht zustimmen. Auf jeden Fall wird sie nicht durch den Wortlaut notwendigerweise gefordert; *esse extra omne genus* bedeutet zweifelsohne zunächst das allgemeine Sein, was Bonaventura oben (§ 3) *esse analogum* genannt hat. Freilich ist das göttliche Sein auch extra omne genus, und wenn jemand die Worte hier in diesem Sinn verstehen will, so muß er den ganzen Satz, in dem sie vorkommen, auf die fünfte Beschauungsstufe beziehen. Dann führte das Beispiel aus dem Gebiete der Sinneswahrnehmung sofort auf das Gebiet der Beschauung über, was zwar nicht unmöglich aber doch weniger wahrscheinlich ist. Für die Frage nach dem primum cognitum im oben dargelegten Sinne hätte diese Abweichung von meiner Auslegung nichts zu bedeuten.

Es darf übrigens nicht vergessen werden, daß der Verfasser des Itinerariums als Theologe und Mystiker schreibt. Er verwertet alle Kenntnisse, die ihm zu Gebote stehen, seien sie der Vernunft oder der Offenbarung entnommen. Vorausgesetzt sind vor allem das übernatürliche Gnadenleben, die eingegossenen Tugenden und die Gaben des hl. Geistes. Möglich ist es wohl, das rein Philosophische auszuscheiden und für sich getrennt zu betrachten, aber recht schwierig. In erster Linie muß alles vom Standpunkt der spekulativen und mystischen Theologie des 13. Jahrhunderts behandelt werden. Vergißt man dies, so wird es immer wieder vorkommen, daß man ontologistische Neigungen bei Bonaventura findet, die tatsächlich nicht vorhanden sind. Bei Anwendung der genannten theologischen Prinzipien wird auch Klarheit nicht immer sofort erreichbar sein. Der knappe Stil Bonaventuras steht im Weg. Darum muß man die aus anderen Werken festgestellten philosophischen Lehren des Heiligen in Betracht ziehen.

Eine Darstellung von Bonaventuras Erkenntnislehre kann hier nicht unternommen werden. Wohl aber darf darauf hingewiesen werden, daß Bonaventura und sein Schüler Matthaeus von Aquasparta eine dreifache Verstandestätigkeit [1] unterscheiden. Sie kennen einen *actus apprehendendi*, einen *actus conferendi* und einen *actus resolvendi*. Diese dritte Tätigkeit setzt die erste offenbar voraus. Der Begriff muß schon vorhanden sein, bevor er aufgelöst werden kann. Die volle Auflösung eines jeden Begriffs kann jedoch nur dann geschehen, wenn der Gottesbegriff herangezogen wird. Der Grund dafür ist folgender: In jedem Geschöpf liegt eine reelle Beziehung zu seinem Schöpfer verborgen. Erst wenn diese Beziehung aufgedeckt wird, erkennt man das Geschöpf im vollen Sinne des Wortes. Die endgültige Begriffsauflösung verlangt also eine formelle Gotteserkenntnis. Bei der Begriffsbildung dagegen ist das nicht der Fall. Bezüglich dieser Tätigkeit lehrt Bonaventura [2]: „Certum est quod ens ex se primo cadit in animam." Matthaeus [3] spricht sich noch deutlicher aus: „Revera, ut dicit Avicenna, primum quod occurrit intellectui est ens . . . Sed illud ens non est aliquid determinatum, nec actu nec potentia, nec praesens nec futurum, nec homo vel equus et huius modi, sed ens quod est superius ad omnia ista."

Nach Bonaventura und Matthaeus also ist das *primum cognitum* bei der Begriffsbildung das *esse commune* oder *analogum*, und darum nicht das göttliche Sein [4]. Übrigens darf das, was oben bei der Behandlung der angeborenen Gottesidee über die Verwirklichung der Gotteserkenntnis aus Bonaventura angeführt wurde, hier nicht außer Betracht gelassen werden. Zwischen jenen Auseinandersetzungen und der Annahme einer prioritas originis bezüglich der Gotteserkenntnis besteht ein unversöhnlicher Gegensatz. Was Matthaeus angeht, so scheint er fast die Umrisse der Lehre des Scotus von der Reihenfolge unserer Erkenntnisobjekte anzudeuten [5].

---

[1] *De mysterio Trin.* q. 1 a. 1 (*Opp.* V 49 b). Matthaeus ab Aquasparta I d. 2 a. 1 q. 3 (oben S. 60).

[2] *De decem praeceptis* Coll. II 3 (*Opp.* V 511 a).

[3] *De cognitione* q. 1 ad 3 (S. 234).

[4] Bonav. (*Itiner.* cap. V n. 3) unterscheidet ausdrücklich zwischen dem *esse analogum* und dem *esse divinum* (s. oben S. 147 Anm. 1).

[5] *a. a. O.* q. 4 (S. 309—310): „et fortassis, licet prius in habitu cognoscat hominem universalem . . ., tamen prius actu cognoscit hunc hominem."

Aus den Werken des Aquinaten findet die hier vertretene Auffassung eine gewisse Bestätigung. Im *Commentar* zu *Boethius de Trinitate*[1] wird die Frage behandelt: „Utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur." Es wird von manchen berichtet, daß sie eine bejahende Antwort geben. Ihre verschiedenen Lehren bezüglich dieses Punktes werden erwähnt und widerlegt. Im Schema des h. Thomas finde ich keinen Platz für S. Bonaventura. Denn Bonaventura gehört gewiß nicht zu denen, die lehren, daß das göttliche Wesen das primum cognitum in diesem Leben sei. Hierüber redet er ausdrücklich und mit aller Entschiedenheit[2]: „Si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur." Gehört er also zur zweiten von Thomas erwähnten Klasse, zu jenen, die „dicunt quod divina essentia non est primum cognitum a nobis in via, sed influentia luminis ipsius; et secundum hoc Deus est primum quod a nobis cognoscitur"? Wenn Bonaventura hierher gehört, so wäre es wegen seiner Lehre von der cognitio in rationibus aeternis. Er spricht sich aber hierüber deutlich aus[3]: „Huius modi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt qui isto modo illas attingant, ideo pauci sunt sapientes, licet multi scientes; *pauci quidem sunt, qui illas rationes sciant se attingere.*" Im Grunde genommen wird man hier auf jenen Standpunkt zurückgeführt, der bei der Betrachtung des 5. Kapitels des Itinerarium erörtert wurde.

Jetzt dürfte es wohl klar sein, daß Bonaventura Gott nicht für das Ersterkannte hält. Ihm fällt das *primum psychologicum* keineswegs mit dem *primum ontologicum* zusammen. Darum wird in jener ontologistischen Lehre die Voraussetzung nicht zu finden sein, die seine zustimmende Haltung gegenüber dem Gottesbeweis des Proslogion erklärt.

[1] Q. 1 a. 3.

[2] II d. 23 a. 2 q. 3 (*Opp.* II 544 b).

[3] *De Scientia Christi* q. 4, *Solut. Opp.* 19 (*Opp.* V 26 a).

3. Der Satz „Non ens non potest esse obiectum intellectus" in seiner Beziehung zum Gottesbeweis des Proslogion.

Schon oben hatte ich Gelegenheit, aus der ersten Quaestio de cognitione des Matthaeus ab Aquasparta[1] eine Stelle zu zitieren. Die in dieser Quaestion ausgesprochene Lehre muß jetzt etwas näher betrachtet werden. Ich meine in ihr jene Voraussetzung gefunden zu haben, die wir suchen. Matthaeus fängt seine Abhandlung folgendermaßen an: Quaestio est, utrum ad cognitionem rei requiratur ipsius rei existentia, aut non ens possit esse obiectum intellectus. Seine Lösung dieser Frage hebt Matthaeus mit einer doppelten Unterscheidung an. Das *non ens*[2] kann entweder einfachhin, oder in gewisser Hinsicht ein solches sein — ein absolutes oder relatives non ens. Die Verstandestätigkeit kann auch eine doppelte sein[3], die Bildung von Begriffen und Existentialurteilen. Selbstverständlich kann das absolute non ens kein Gegenstand der Verstandestätigkeit sein. Ebenso klar ist es auch, daß ein Existentialurteil sich nur auf etwas Existierendes beziehen kann. Die Schwierigkeit besteht also nur bezüglich der Begriffsbildung und des relativen non ens. Man könnte antworten, daß die begriffsbildende Tätigkeit des Verstandes sich bloß auf die Wesenheit des begriffenen Dings bezieht und von der Existenz desselben absehe: darum habe sie ein relatives non ens zum Gegenstand. Diese Lösung scheint dem Matthaeus philosophisch und entsprechend zu sein. Sie befriedigt ihn aber nicht ganz. Er meint, hier, wo die Prinzipien der Philosophie zu versagen scheinen, bei der Theologie eine Zufluchtsstätte suchen zu müssen[4].

Vier Gründe sind für seine Unzufriedenheit mit dieser philosophischen Lösung bestimmend:

1. Das Denken wird dadurch zu einer inhaltsleeren Sache herabgewürdigt.

[1] S. 219—240. Vgl. auch M. Grabmann *Philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta* S. 42—48.

[2] Non ens simpliciter . . . non ens aliquo modo (*a. a. O.* S. 227).

[3] Est enim quidam intellectus simplex et absolutus, qui apprehendit et concipit simplices rerum quiditates; alius est intellectus concretivus et compositivus qui intelligit rem subesse vel inesse sub determinata circumstantia temporis (*a. a. O.* S. 229).

[4] Iste modus est philosophicus et congruus; non tamen puto quod sufficiat, et fortassis hic deficiunt principia philosophiae et recurrendum ad principia theologica (*a. a. O.* S. 231).

2. Ein hinreichender Grund für die psychologische Tatsache, daß das Denken eines möglichen Begriffes sich als das Erkennen einer notwendigen, unwandelbaren, ewigen Wahrheit kundgibt, wird dadurch nicht geboten.

3. Die Tatsache, daß die geschaffene Wahrheit nur ein Abbild des Ungeschaffenen ist, kommt nicht zur Geltung.

4. Die für die Erkenntnis unveränderlicher Wahrheiten notwendige Applikation zum ewigen Urbild bleibt unberücksichtigt.

Darum meint Matthaeus schließen zu müssen: das Objekt der Begriffsbildung ist die vom Verstand erfaßte Wesenheit, die hinbezogen wird auf das ewige Urbild, auf Gott, der unsern Geist berührt und bewegt[1].

Im zweiten dieser vier Gründe finde ich ein Moment, das für die vorliegende Frage von Bedeutung ist.

Wenn es überhaupt keine Menschen gäbe, so wäre der Satz doch wahr, der Mensch ist ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen. Im Begriff „Mensch" sind gewisse Merkmale mit absoluter Notwendigkeit enthalten, dieselben werden mit unfehlbarer Gewißheit erkannt, wenn der Begriff zergliedert wird. Aus ihnen werden analytische Urteile von unveränderlicher Wahrheit gebildet. Dem Begriff kommt also die Natur einer notwendigen, unwandelbaren, ewigen Wahrheit zu. Dafür aber muß ein Grund gefunden werden. Dieser Grund liegt aber nicht in den Dingen selbst, die vergänglich sind, noch im geschaffenen Verstand, der veränderlich ist. Die genannten Urteile blieben ewig wahr, auch wenn kein geschaffener Verstand mehr existierte. Darum kann im ewigen Urbild, in Gott allein, der gesuchte Grund gefunden werden. In diesen Gedanken aber bewegt sich Matthaeus. Müssen sie nicht einen Einfluß auf ihn ausüben, wenn er sich mit dem Gedanken des ens quo nihil maius cogitari potest beschäftigt? Es sind ja die Grundlagen jenes Augustinismus, den er mit seinem Meister Bonaventura verteidigt[2].

Vorausgesetzt, daß das ens quo nihil maius cogitari potest denkbar ist, daß sein Begriff widerspruchslos ist, oder in anderen Worten, daß es etwas *habens quiditatem* ist, so bleibt es ewig wahr, daß jenes ens ein Wesen ist, in dem Wesenheit und Dasein zusammenfallen. Aus dem Begriff allein kann und muß

[1] vgl. Grabmann *a. a. O.* S. 47. [2] vgl. *Itin.* III (*Opp.* V 303 ff.).

dieses Urteil gebildet werden, und zwar ganz abgesehen davon, ob es wirklich existiert. Müssen Bonaventura und Matthaeus nicht nach dem Grund dieser Tatsache fragen? Müssen sie sich nicht sagen, dieser Grund könne nicht im geschaffenen Verstand gefunden werden, denn jener Satz bleibt ewig, notwendig und unwandelbar wahr, wenn jedes erkennende Wesen untergeht? Was bleibt übrig? Nur in der Existenz jenes *ens quo nihil maius cogitari potest* kann der gesuchte Grund gefunden werden. Dem im denkenden Verstand vorhandenen Begriff muß ein Urbild entsprechen. So wird Matthaeus, wie ich mir die Sache vorstelle, gesprochen haben, und wie er Bonaventura und Peckham. In diesem Sinn und nur in diesem Sinn schließen sie aus dem Begriff des *ens quo nihil maius cogitari potest* auf das Dasein desselben.

Einen Schritt weiter könnte man gehen und fragen: warum ist ein Wesen von unendlicher Vollkommenheit, ein ens quo nihil maius cogitari potest denkbar? Offenbar weil sein Begriff widerspruchsfrei ist? Welcher aber ist der Grund dieser Widerspruchslosigkeit des Begriffes, der Grund der logischen Möglichkeit eines solchen Wesens? Warum ist ein solches ens möglich? Gewiß nicht, weil der Verstand sich einen Begriff desselben bildet. Wohl nur, weil dieses Wesen existiert. Das Dasein des ens quo nihil maius cogitari potest ist der einzige hinreichende Grund für die Denkbarkeit und logische Möglichkeit eines solchen Wesens. Ist dieser letzte Schritt, den ich eben angedeutet habe, nicht tatsächlich von Scotus gemacht worden? Eine sichere Antwort auf diese Frage wird erst möglich sein, wenn ein echter Text der Werke des Doctor subtilis vorliegt. Einstweilen möchte ich die affirmative Antwort nicht für unwahrscheinlich halten.

Wenn die in diesem Abschnitt vorgetragene Auffassung sich als haltbar erweist, so kann die Antwort auf die gestellte Frage kurz formuliert werden. Die Frage war: Welche Voraussetzung war es, die in der Schule des h. Bonaventura und bei Johannes Duns Scotus zur Annahme des Gottesbeweises des Proslogion führte? Die Antwort wäre: In diesem Argument wurde eine Anwendung des Kausalitätsprinzips erblickt, nicht aber eine Anwendung der causalitas efficiens, sondern der causalitas exemplaris.

Anhang I.

Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, die den Gottesbeweis des Proslogion nicht erwähnen.

Es seien hier mehrere Autoren aufgeführt, deren Summen bzw. Sentenzenkommentare ich eingesehen habe, ohne etwas über den Gottesbeweis des Proslogion zu finden.

1. **Praepositinus.**

   Incipit: Qui producit ventos de thesauris suis . . .

   Hss. Balliol College Oxford 211 fol. 3^{r}—70^{r}.
   Brit. Museum Harl. 3596 fol. 4^{r}—57^{v}.

2. **Petrus von Capua.**

   Incipit. Vetustissima veterum comedetis et novis supervenientibus vetera abicietis . . .

   Hss. Cod. Vat. lat. 4296, 4304.

3. **Simon von Tournai.**

   101 Distinctiones mit dem *Incipit:* Duo quaesita sunt: primum utrum idem peccatum . . .

   Hs. Brit. Museum Reg. 9 E XII fol. 47^{r}—74^{v}.

   Institutiones in sacram paginam mit dem *Incipit:* Sicut legitur in orthographia . . .

   Hs. Brit. Museum Reg. 9 E XII fol. 11^{r}—45^{v}.

4. **Philippus de Grève.**

   Incipit: Vadam in agrum et colligam . . .

   Hs. Magdalen College Oxford 66.

5. **Magister B. de Lang.**

   Incipit: Incipit summa Magistri B. de Lang qua quaeritur utrum homo possit resurgere in tanta caritate a quanta cecidit.

   Hs. Cod. Vat. lat. 4297.

6. **Hugo a S. Charo O. P.**

Incipit: Iuxta sanctorum traditionem quaedam quae unum sunt . . .

Hs. Universitätsbibliothek Leipzig 573.

7. **Ulrich von Straßburg O. P.**

Incipit: Incipit liber de Summo Bono cuius primus liber est de laude sacrae scripturae . . . Divinum nobis per organum sapientiae . . .

Hss.[1] Cod. Vat. lat. 1311.

8. **Anonyme Werke.**

a) *Incipit:* Augustinus in libro de doctrina christiana . . .
Brit. Museum Reg. 9 E XII fol. 100^{r}—157^{v}.

In diesem Werke habe ich nichts vom Gottesbeweis des Proslogion finden können, obwohl der Verfasser dieses Werk des hl. Anselm kennt. Er schreibt nämlich auf fol. 109^{r}: „Unde Anselmus[2] loquens ad Deum ait: Denique ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum."

b) *Incipit:* Cupientes aliquid . . . praemittet hic magister totali libro qui dividitur in duas partes . . .

Hs. Todi 33.

Dieses Werk ist vielleicht von Richardus Rufus O. F. M. verfaßt worden[3] und scheint ein Auszug aus dem Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura zu sein. Der Verfasser kennt den Begriff des *quo maius cogitari non potest*, verwertet aber den Gottesbeweis des Proslogion nicht.

---

[1] Für andere Hss. vgl. M. Grabmann *Studien über Ulrich von Straßburg (Zeitschrift für katholische Theologie* XXIX [Innsbruck 1905] S. 318—320). Aus der fünften dort erwähnten Hs. (Löwen) hat mir P. Paul von Löe eine Abschrift der hier in Betracht kommenden Artikel gütigst zur Verfügung gestellt, wofür ihm hier bestens gedankt sei.

[2] *Prosl.* Prooem. (*PL* 158, 226).

[3] Dies war die Meinung des P. Fidelis a Fanna, wie mir in Quaracchi mitgeteilt wurde. Auf die sehr schwierigen literarhistorischen Probleme, die mit dem Richardus Rufus, Richard von Cornwall, Richard le Ruys zusammenhängen, kann hier leider nicht eingegangen werden.

Anhang II.

Die Abhängigkeit des Matthaeus ab Aquasparta von Bonaventura.

Schon bei dem Abdruck der Quaestion des Matthaeus ab Aquasparta *„Utrum Deum esse sit verum indubitabile“* [1] habe ich in den Anmerkungen auf seine Quellen in den Werken des hl. Bonaventura aufmerksam gemacht. Hier sollen die in jener Quaestion vorhandenen Übereinstimmungen übersichtlich zusammengestellt werden. Dieser Tabelle folgt eine Darstellung der Quellen seiner Abhandlung über die Frage: *utrum quicquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus, vel in lumine primae veritatis* [2]. Dies allein genügt um zu zeigen, wie treu Matthaeus sich auf diesem Gebiet wenigstens seinem Meister anschließt.

A. Quellen für I d. 2 a. 1 q. 3.

Matthaeus	Bonaventura [3]
Quod sic 1	S *quod sic* 1 T „ 23
„ 2	S „ 2 T „ 1
„ 3	S „ 3
„ 4	S „ 4
„ 5	S „ 7 T „ 26
„ 6	T „ 11—20
„ 7	T „ 6 und 3
„ 8	T „ 28
„ 9	T „ 29
„ 10	[fehlt]

[1] I d. 2 a. 1 q. 3 (oben S. 56 ff.).

[2] *Q. 2 de Cognitione* in *Quaest. Disp. de Fide et Cognitione* (S. 241 ff.).

[3] Es kommen nur zwei Abhandlungen von Bonaventura in Betracht: I d. 8 p. 1 a. 1 q. 2 = S, *De Mysterio Trinitatis* V. 1 a. 1 = T.

Matthaeus		Bonaventura		
Contra	1	T *e contrario*	1	
„	2	S *sed contra*	6	
		T *e contrario*	4	
„	3	T „	5	
„	4	T „	6	
„	5	S *sed contra*	4	
		T *e contrario*	9	
„	6	T „	10	
„	7	T „	13	
Respondeo		T *Respondeo* (fast ganz wörtliche Übereinstimmung).		
Solutio oppositorum	1	T *Solutio oppositorum*	1, 2, 3	(sachlich)
„	2	T „	4	(fast wörtlich)
„	3	T „	5	„
„	4	T „	6	„
„	5	T „	9	(zusammengezogen)
„	6	T „	10	(fast wörtlich)
„	7	T „	13	„

B. **Quellen für Quaestio 2 de Cognitione** [1].

Hier handelt es sich um Übereinstimmung und Abhängigkeit im *Hauptteil* der Quaestion, der aus zwei Gliedern besteht. Das erste ist historischer, das zweite spekulativer Natur.

Was den historischen Teil angeht, so benützte Matthaeus als Vorlage die Quaestio disputata des hl. Bonaventura, die dasselbe Thema behandelt und in der neuen Ausgabe [2] als vierte der Quaestionen de Scientia Christi abgedruckt ist. Dem Bericht über Plato und Aristoteles entspricht bei Bonaventura [3] der *modus intelligendi 1* und der *modus 2*.

Im spekulativen Teil müssen die Darstellung der eigenen Sentenz und die Begründung derselben unterschieden werden.

Die Darstellung [4] ist nichts anders als eine Entwickelung des *modus 3 et medius* [5] des hl. Bonaventura. Bei der Entwickelung

[1] Über die hier zu behandelnde Frage haben die Herausgeber der Werke des hl. Bonaventura und der Quaestiones des Matthaeus an verschiedenen in Betracht kommenden Stellen das Notwendigste gesagt. Auch M. Grabmann *Philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta* (S. 60) macht auf die Quellen des Matthaeus bei Bonaventura aufmerksam. [2] V 17 ff.

[3] *a. a. O.* 22 b und 23 a, b. Dazu Matthaeus *a. a. O.* S. 250—252 bis zu den Worten *„theologi debent sequi"*.

[4] *a. a. O.* S. 252 (*Et ideo via . . .*) bis S. 255 (*intellectuali operatione*).

[5] *a. a. O.* S. 23 b.

der Art und Weise, wie die Thesis verstanden werden soll, ist Matthaeus nicht ganz selbständig vorgegangen, sondern er hat eine Predigt seines Meisters [1] über den Text *Unus est magister vester, Christus* benützt und zwar den 18. Abschnitt [2] derselben. Die Begründung der These geht auch auf den seraphischen Lehrer zurück. Der erste Grund *ex parte naturae cognoscentis mentis* [3] entspricht der *ratio 2* in der oben genannten *Quaestio IV. de Scientia Christi* des hl. Bonaventura [4]. Den zweiten Grund *ex parte rei cognoscibilis* [5] hat Matthaeus dem 3. Abschnitt des dritten Kapitels des *Itinerarium mentis in Deum* entnommen [6]. Für den dritten Grund [7] habe ich keine Vorlage beim Meister finden können. Den vierten Grund *ex parte iudicii* [8] ist nichts als eine Ausführung der Gedanken über denselben Gegenstand im 4. Abschnitt des Cap. III des Itinerarium [9].

---

[1] V 567 ff. [2] *a. a. O.* S. 572. [3] *a. a. O.* S. 255—256.
[4] V 24 a. [5] *a. a. O.* S. 255—258.
[6] V 304. [7] *a. a. O.* S. 258 f.
[8] *a. a. O.* S. 260 f. [9] V 305 a.

Anhang III.

Die Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift: Expositio et Quaestiones in VIII Libros Physicorum Aristotelis.

Seit den Tagen Waddings[1] herrscht eine Kontroverse über die Echtheit der dem Scotus zugeschriebenen acht Bücher über die Physik des Aristoteles. Eine Hauptschwierigkeit war immer das Vorhandensein von Widersprüchen zwischen der in diesem Werk vorgetragenen Lehre und jener der unzweifelhaft echten Werke des Scotus[2]. Indessen läßt sich die Unechtheit aus Lib. 8 q. 7[3] überzeugend nachweisen. Hier wird das Argument des Proslogion in einer eigentümlichen Gestalt wiedergegeben und einem gewissen Bragbandam zugeschrieben. Offenbar liegt hier ein Fehler bezüglich des Namens vor. Tatsächlich stimmt die hier vorliegende Beweisführung mit jener des Thomas Bradwardina[4] überein. Erstere ist nichts anders als ein Auszug aus letzterer, was durch die unten folgende Nebeneinanderstellung klar wird. Bradwardins Werk wurde wahrscheinlich im Jahre 1344, jedenfalls zwischen 1338 und 1346, abgefaßt[5]. Der in Frage stehende Kommentar zur Physik des Aristoteles kann also erst wenigstens dreißig Jahre nach dem Tode des Johannes Duns Scotus[6] entstanden sein. Die Form *Bragbandam* in der Scotusausgabe wird als falsche Auflösung einer Kürzung anzusehen sein. Daß Brad-

[1] Vgl. seine Zensur zu diesem Werk in der Ausgabe (II 349 ff.). Wadding trägt großes Bedenken gegen die Echtheit, erkennt aber manche Gründe dafür an. Ein entschiedener Verteidiger hingegen war Karl Joseph vom hl. Florian O. F. M. im Jahre 1782. Seine Arbeit ist in der neuen Scotusausgabe (XXVI 491 ff.) abgedruckt.

[2] Vgl. Parthenius Minges *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen* (*Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch Band VIII Heft 4/5 [Paderborn 1908]) S. 140 ff. Hier wird ein solcher Widerspruch behandelt, nämlich über die Beweisbarkeit vom Dasein Gottes.

[3] III 442 b.

[4] *De causa Dei* (London 1618) I cap. 1.

[5] S. Hahn *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit* (*Beiträge* V 2 [Münster 1905]) S. 10.

[6] Scotus starb 8. Nov. 1308.

wardins Namen auch Bragwardin [1] geschrieben wurde, wissen wir aus Saviles unpaginierten Einleitung zur Causa Dei.

Der Kommentar zur Physik stammt also nicht von Scotus [2]. Den wirklichen Verfasser zu bestimmen wäre eine überaus dankbare Arbeit.

Aus Bradwardin: De Causa Dei.

Dicatur siquidem causa compendii A aliquid tam perfectum et bonum, quod nihil perfectius vel melius esse posset [3]. Sumatur quoque possibile ad communem modum loquendi, vel si oporteat maxime absolute, pro illo viz. quod per se et formaliter simpliciter contradictionem seu repugnantiam non includit. Ex quo scilicet, posito et admisso pro possibili absolute secundum speciem obligationum, quae posito nominatur, nusquam in consequentia bona et formali simpliciter sequitur impossibile absolute, quod scilicet per se et formaliter simpliciter contradictionem includit. Omnis namque repugnantia contradictionem importat et parit. Huius modi autem modus sumendi possibile et impossibile hic fundatur, quia omne vel est possibile vel non possibile, quae et impossibile isto modo. Possibile igitur est A esse, seu A potest esse, aut posset esse, quis non statim assentiat? Quisve hoc posito et admisso pro possibili absolute, se non a contradictione defendat? Si autem possibile sit A esse aut si A potest aut posset esse, A est [4], immo et necesse est A esse, et A est necesse esse, et hoc per se. Dicatur siquidem ad modum philosophorum loquendi illud necesse esse, quod per se et de se necessarium est esse, necessitate absoluta, quod scilicet non potuit nec potest nec poterit non esse et possibile esse opposito modo, quod scilicet potuit, potest aut poterit esse et non esse. Nam necesse esse perfectius est et melius quam possibile esse, praesertim in bono perfecto et summe perfecto.

Aus Lib. VIII Physicorum Quaest. VII.

Octavo et istam rationem facit Bragbandam, quam multi credunt demonstrationem, et capiatur ista, complexum tam bonum et tam perfectum quo nihil melius et perfectius esse potest: et sit illud complexum A, tunc arguitur sic: A potest esse; igitur A est [5], et per consequens Deus est, quia hoc intelligimus per Deum. *Probatur antecedens:* quia A esse non implicat contradictionem, et cum omne illud quod non implicat contradictionem sit possibile, sequitur quod A potest esse.

[1] Vgl. auch Hahn *a. a. O.* S. 2 Anm. 2.

[2] Eine Äußerung des Herrn Prof. Baeumker über Bradwardins Abhängigkeit von Anselm gab mir die Anregung, unter *Bragbandam* Bradwardin zu suchen.

[3] Vgl. Augustin *De doctrina Christiana* I 7 (*PL* 34, 22): Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus ... ita cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere. Diese Augustinusstelle ist wohl auch Quelle des *quo nihil maius cogitari potest* bei Anselm.

[4] Diese Worte entsprechen dem „A potest esse, igitur A est" des Kommentars zur Physik.

[5] Diesen Worten im Kommentar zur Physik entsprechen folgende Worte weiter unten bei Bradwardin: „Si autem possibile sit A esse aut si A potest aut posset esse, A est."

Si ergo A non est et potest esse, per aliquam potentiam potest esse; et non per potentiam propriam, cum nullam habeat; cum etiam nihil omnino possit se facere et producere de non esse ad esse — nam omne faciens aliquo modo praecedit, saltem naturaliter, suum factum, sed nihil se ipsum praecedit —; cum insuper secundum praemissa omne non ens dictum possibile, sic dicatur per potentiam alicuius activi, nec A potest esse per potentiam alienam. Hoc enim secundum prius ostensa esset per potentiam alicuius activi, quod posset facere A; sed nullum est tale, cum omne aliud ab A sit incomparabiliter minus A et impotens ipsum causare. Si etiam A causetur ab alio, non est A (Deus). Perfectius enim est esse per se sufficienter, omnino incausabiliter et independenter ab alio, et summam et primam causam aliorum, quam ab alio dependere et alteri subici ut effectus.

Consequentia probatur: quia si A potest esse post non esse, A potest incipere esse post non esse [1]; igitur tunc non esset tam bonum et tam perfectum quo nihil melius et perfectius esse potest, quod est contra positum.

Consequentia probatur: quia illud esset perfectius et melius quod semper esset et esset indepedens ab alio.

[1] Vgl. Anselm *contra Insipientem 1* (oben S. 12 Z. 14 f.) „Quicquid autem potest cogitari esse et non est per initium potest cogitari esse.

Namenregister.

Abaelard 115 f.
Adlhoch B. 111 f. 123 A 1.
Ägidius von Rom 55 A 6. 72—78. 125 ff.
Albert der Große 36 f. 122. 141.
Alexander von Hales 23 A 5, 6. 24 A 1. 26 A 1, 3. 28—35. 43 A 5. 54 A 1. 55 A 2. 68 A 2. 69 A 3. 125 ff. 136 A 3. 137 A 2. 139 A 2. 141.
Ambrosiaster 80 A 8.
Anchin 114 A 3.
Anselm 3—4. 112. 115 A 1. 119 ff. 131 (Schriften zitiert oder Bezug darauf genommen): *Proslogion* 3. 4. 5—6. 23 A 3. 27. 31 A 2. 32. 33. 34. 35. 37. 38 ff. 53. 56. 58. 59. 62. 64 ff. 69 ff. 73. 75. 80 f. 82 f. 84. 89. 100. 103. 106 f. 112. 115 A 1. 122—130. 131. 143. 153. 155 f. — *Contra Insipientem* 11—20. 37 A 4. 39. 43. 56. 100. 103. — *Monologion* 31 A 4. 42. 44. 46. 55. 56. 68 A 2. 89 A 1. 92. — *De veritate* 30. 68 A 2. — *Briefe* 112 A 1, 2. 113 A 1, 3.
Aristoteles 43. 48. 52. 54. 56. 58. 69. 70. 73 u. A 1. 74. 76. 77 f. 85 f. 87 u. A 5. 88. 91 f. 93 f. 96. 103 f. 133. 162.
Arras 114 A 3.
Augustinus 8. 22. 30. 40. 41. 42. 44. 47. 48. 52. 57. 59. 62. 70. 73. 76. 80 u. A 8. 83. 87 f. 89. 91 f. 96. 98 f. 102. 133.
Averroes 23 A 1. 69 A 1. 77. 91. 94. 97. 102.
Avicenna 66. 73. 76. 85. 86 f. 97. 99. 102 f.

Baeumker C. 7 Z 3. 45 A 5. 46 A 5. 52 A 2. 53 A 5. 103 A 1. 122 A 6. 123 A 1. 124 A 1. 126 A 4. 127 A 2. 163 A 2.
Bardenhewer O. 133 A 1.
Bec 112.
Bihlmeyer K. 131 A 4. 144 A 5.
Boetius 33. 52. 58. 64. 75. 90. 99. 133. 153.
Bonaventura 38—40. 41 A 1. 52 A 1. 56 A 8. 57 A 1, 2, 3, 7. 58 A 4, 5, 7, 9, 11, 13. 59 A 1, 3, 6, 7, 8, 9. 80 A 8. 119 A 3. 120 A 2, 5. 125 ff. 131—153. 155 f. 159 ff.
Borgnet A. 36.
Boso 113 A 3.
Bradwardina (Bradwardine) 130 A 1. 162 ff.
Bragbandam 162 f.
Britisches Museum 21. 72. 117 A 3. 157.
Brügge 117 A 3.
Bulaeus (Du Boulay) 117 A 3.

Capua s. Peter von Capua.
Citeaux 114 A 3.
Clairvaux 114 A 3.
Commentator s. Averroes.
Copinger 25.
Cues 139 A 2.

Damascenus s. Johannes D.
Delisle L. 114 A 3.
Denifle H. S. 25 A 1. 115 u. A 2. 144 A 5.
Dijon 114 A 3.
Dionysius (Pseudo-) 25. 47. 77. 150 A 1.
Domenichelli T. 137 A 2.
Douai 114 A 3.

Ehrhard A. 114 A 1. 162 A 2.
Ehrle F. 21 A 1. 51. 115 A 2. 145 A 1.
Empedocles 73.
Endres J. A. 115 A 2.
Espenberger J. N. 114 A 1.
Esser M. 131 A 2.

Fidelis a Fauna 158 A 3.
Florenz 41. 82. 120 A 1.
Frauenberg 54.

Gaunilo 3. 7—11. 34 A 5. 40 A 3. 59 A 5.
Gerberon 4. 7.
Gietl A. 114 A 2.
Gislebert 113 A 3.
Grabmann M. 51 A 3. 145 A 1. 154 A 1. 155 A 1. 158 A. 1. 160 A 1.
Grunwald G. 116 A 1. 120 A 2. 125 A 12. 131 A 3. 136 A 4.

Hahn S. 162 A 5. 163 A 1.
Hain 4. 25. 28. 72.
Heinrich J. B. 131 A 2.
Heinrich von Gent 79—81. 122. 143 A 2.
Heraclitus 98.
Hertling G. von 115 A 2. 118 A 3. 145 A 1.
Hrabanus 80 A 8.
Hugo, Erzbischof von Lyon 112 A 2, 3.
Hugo a S. Charo 158.
Hugo von St. Victor 30. 84. 99.

Innocenz V. s. Peter von Tarentaise.
Isidor von Sevilla 116 A 3.
Jacoby B. 84.
James M. R. 3 A 2, 3. 114 A 3.
Jeiler J. 132 A 1. 136 A 5. 144.
Johannes Damascenus 24. 25. 26. 29. 32. 45. 55 u. A 9. 57. 64. 69. 78. 80. 83. 84 f. 87 A 6. 92. 99. 134 A 5.
Johannes Peckham 41—50. 125 ff. 156.
Johannes de Rupella 137 A 2. 139 A 2. 140 u. A 1.
Jumièges 114 A 3.

Karl Joseph vom hl. Florian 162 A 1.
Kentenich G. 72 A 1.
Kirsch J. P. 114 A 1. 162 A 2.
Köln 28.
Königsberg 79 A 1.

Lanfranc 112 A 2.
Lang Magister B. de 157.
Leipzig 89. 158.
Leonij L. 51.
Little A. G. 21 A 2. 82.
Lichetus 129.
Loë P. von 158 A 1.
Löwen 158 A 3.
Lombardus s. Petrus L.

Madan F. 3 A 1.
Maimonides s. Rabbi Moyses.
Marchiènnes 114 A 3.
Mar-Moutier 3.
Matthaeus von Aquasparta 41 A 3. 43 A 7, 8. 47 A 3. 51—63. 78 A 4. 125 ff. 132—134. 137 A 2. 145 A 1. 152. 154 ff. 159 ff.
Mauritius 112 A 2.
Mediavilla s. Richard von Middleton.
Minges P. 162 A 2.
München 4. 72. 105.

Nicolaus Occam 82—83. 125 ff.
Nürnberg 28.

Occam s. Nicolaus O.
Oxford 82 (Bibliotheken): Bodleiana 3 f., Balliol College 21. 157, Magdalen College 157, Merton College 89.

Paris 25. 36. 64. 79. 105.
Paschen O. 111 f. 125 A 12.
Peckham s. Johannes P.
Peter von Capua 157.
Peter von Tarentaise 68—71. 100 A 1. 122. 141.
Petrus Lombardus 21 A 4, 5. 41 A 1. 52 A 1. 80 A 8. 117.
Philippus de Grève 157.
Philosophus s. Aristoteles.
Pigouchet 25.

Porphyrius 52 A 5.
Praepositinus 157.
Prato 137 A 2.
Proctor 4.
Prosper 116 A 2.

Quaracchi 38. 132 A 1. 144 A 5. 158 A 3.

Rabbi Moyses 66.
Rainald 113 A 1, 2.
Ravenna 51.
Regnault F. 25.
Richard Fischacre 21—24. 26 A 1, 3. 31 A 1. 43 A 5. 69 A 3. 125. 127.
Richard von Middleton 84—88. 100 A 1. 118 A 2. 120 A 1. 122. 123 A 4. 124 A 2. 125 A 11. 141 ff.
Richardus Rufus (Cornwall, le Ruys) 158 u. A 3.
Richard von St. Victor 28. 29 A 2. 31. 43. 53. 55. 68. 92.
Robert von Melun 117.
Robert Pullus 117.
Rochelle s. Johannes de Rupella.
Roger Marston 145 A 1.
Rouen 114 A 3.
Rule M. 113 A 3.

Scotus 105—107. 125. 127 ff. 131. 142. 143 f. 156. 162 ff.
Seuse Heinrich 131 A 4. 144 A 5.
Simon von Tournai 157.
Staudenmaier F. A. 131 A 2.
Stöckl A. 143 A 2.
Straßburg s. Ulrich von S.
St. Vedast 114 A 3.
St. Victor 114 A 3.

Taius 116 A 3.
Theodorich 113 A 3.
Thomas von Aquino 54 A 4. 64—67. 68. 69 A 2. 74. 77. 87 A 3. 99. 118 A 3. 119 A 1. 122 ff. 140. 142 f. 153.
Todi 51. 158.
Toulouse 68.
Tournai s. Simon von T.
Trier 4. 72.
Troyes 114 A 3.

Ueberweg-Heinze 84 A 1.
Ulrich von Straßburg 158.

Vaticana (Bibliothek) 157 f.
Venedig 28. 72. 84.

Wadding L. 162 A 1.
Ware s. Wilhelm von W.
Wien (Hofbibliothek) 21. 89.
Wilhelm von Auxerre 23 A 2, 5. 24 A 1. 25—27. 29 A 5. 31 A 1. 43 A 5. 69 A 3. 125 ff. 131. 143.
Wilhelm von Ware 89—104. 125 ff. 142.
Windelband W. 131.

Berichtigungen.

S. 29 Anm. 4 gehört zu *spiritualis* und nicht zu *electionem*.

S. 67 Z. 6 statt *quid esse* lies *quid est*.

S. 72 statt *Reg. 10 CVIII* lies *Reg. 10 C. VIII*.

196
B 145

18838

BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR

Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE

des Mittelalters. Vol. 8.1-2

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMB
	STORAGE - CBPL	

18838